MARCUS EREMITA

EIN NEUER ZEUGE FÜR DAS ALTKIRCHLICHE TAUFBEKENNTNIS.

EINE MONOGRAPHIE

ZUR GESCHICHTE DES APOSTOLIKUMS

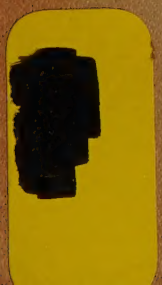
MIT EINER KÜRZLICH ENTDECKTEN SCHRIFT DES MARCUS

VON

LIC. DR. JOHANNES KUNZE,

PRIVATDOZENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

LEIPZIG,
DÖRFFLING & FRANKE
1895.



Property of
EBDR
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MARCUS EREMITA

EIN NEUER ZEUGE FÜR DAS ALTKIRCHLICHE TAUFBEKENNTNIS.

EINE MONOGRAPHIE

ZUR GESCHICHTE DES APOSTOLIKUMS

MIT EINER KÜRZLICH ENTDECKTEN SCHRIFT DES MARCUS

VON

LIC. DR. JOHANNES KUNZE,

PRIVATDOZENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

LEIPZIG,
DÖRFFLING & FRANKE.
1895.

LBDP

BT
993
K8

Alle Rechte vorbehalten.

HERRN GEHEIMRAT DOMHERRN

PROF. D. THEOL. LUTHARDT

COMTHUR ETC.

ALS ZEICHEN DER DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

52309

Vorwort.

Mit vorliegendem Buche wird die Aufmerksamkeit auf eine litterarische Entdeckung gelenkt, die bisher merkwürdigerweise unbeachtet geblieben ist und doch nach unserm Dafürhalten an Wert hinter anderen der letzten Jahre nicht zurücksteht. Es handelt sich um eine Schrift des Marcus Eremita. Hauptsächlich hat dieselbe Bedeutung für die Geschichte des Taufsymbols; ja wir stehen nicht an, sie in dieser Beziehung für epochemachend zu erklären. Wir haben deshalb neben dem Versuche, einen möglichst guten Text der neu entdeckten Schrift herzustellen, vor allem darnach gestrebt, eben jene symbolgeschichtliche Bedeutung derselben ins Licht zu stellen und demgemäss unsre Arbeit als Monographie zur Geschichte des Apostolikums bezeichnet. Nach dieser Seite möchte sie auch vor allem beurteilt sein. Wenn sie zugleich fast eine patristische Monographie über Marcus Eremita, einen bisher fast unbekannten Kirchenschriftsteller, enthält, so wird die Lektüre des Buches jeden davon überzeugen, dass dies Unternehmen notwendig war, um sichere Grundlagen zu gewinnen. Wir meinen auch die Grenzen unsrer Untersuchung weit genug gesteckt zu haben, um vor wesentlichen Berichtigungen und Enttäuschungen gesichert zu sein. Für Abschnitt III machen wir noch besonders auf den Nachtrag S. 202 f. aufmerksam, hoffen und bitten aber, dass Kenner der Patristik die Geschichte der Bezeugung unsers Marcus

noch weiter vervollständigen. Da der Titel des Buches es nicht erwarten lässt, so erlauben wir uns hier darauf hinzuweisen, dass auf S. 161 ff. sich neue Untersuchungen über die bisher so gut wie völlig dunkle Urgeschichte des Nicäno-Konstantinopolitanum finden. Noch liegt uns die angenehme Pflicht ob, Herrn Dr. E. Zomarides in Leipzig für wertvolle Unterstützung bei der Korrektur wie bei der Textverbesserung der neuentdeckten Schrift den wärmsten Dank auszusprechen. Endlich sei über Zitationen folgendes vorgemerkt:

Die patristischen Zitate sind grösstenteils nach Migne, patrologia graeca und latina, gegeben, wofür wir mit anderen die Abkürzungen P. G. und P. L. anwenden. Darauf folgen Zahl des Bandes und der Columne. Sind andere Ausgaben verwendet, so ist dies ausdrücklich angemerkt. Der Gleichmässigkeit halber und modernem Brauche entsprechend sind die in den älteren Ausgaben meist grossgeschriebenen Worte θεός, κύριος, γραφή u. ä. durchgängig mit kleinen Anfangsbuchstaben versehen worden. Leider habe ich aus Migne die Gepflogenheit beibehalten, vor dem Komma den Gravis stehen zu lassen.

Von anderen häufig angeführten Werken, für die z. T. verkürzte Bezeichnungen verwendet sind, seien angemerkt:

A. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. Breslau 1877.

P. Caspari: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania Band I—III 1866, 1869, 1875; wird mit Zahn und Kattenbusch als „Caspari I, II, III“ zitiert.

F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol, seine Entstehung u. s. w. I. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig 1894.

Von anderen Abkürzungen, soweit sie nicht ohne weiteres verständlich sind, verwenden wir HRE für Herzogs Realencyklopädie 2. Aufl., und mit Kattenbusch R für das römische, N für das nicänische, C für das nicäno-konstantinopolitanische Symbol.

Und nun schliessen wir mit dem Wunsche, dass unsre Arbeit an ihrem Teile der theologischen Wissenschaft und damit auch der Kirche Jesu Christi einen Dienst leiste, sie bestärkend in der Zuversicht, die ihr unveräusserlich ist, dass es durch alle Räume und durch alle Zeiten hindurch dabei verbleibe: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

Leipzig, August 1895.

Johannes Kunze.

Inhaltsangabe.

		Seite
I.	Einleitung	1—5
II.	Text der neuaufgefundenen Schrift adversus Nestorianos	6—30
III.	Geschichte und Kritik der Überlieferung über Marcus Eremita	31—46
IV.	Die Schriften des Marcus Eremita	47—54
V.	Die neuaufgefundene Schrift und ihre Echtheit	55—59
VI.	Der Verfasser nach seinen Schriften	60—75
VII.	Die Schrift in Melchisedek und die darin bestrittenen Gegner	76—86
VIII.	Die in der Schrift adversus Nestorianos bestrittenen Gegner	87—106
IX.	Die Theologie des Marcus	107—137
X.	Rekonstruktion des Taufbekenntnisses bei Marcus	138—148
XI.	Vergleichung und örtliche, wie zeitliche Bestimmung des Taufbekenntnisses	149—177
XII.	Verwendung und Schätzung des Taufbekenntnisses bei Marcus	178—191
XIII.	Zusammenfassung und Ausblicke	192—201
Nachtrag		202—203
Register		204—211

I. Einleitung.

Mit Forschungen über das altkirchliche Taufbekenntnis beschäftigt, denen auch meine Studien über die Geschichte des Gnosticismus[1] zu dienen bestimmt sind, stiess ich unter den Texten, die der verdienstvolle Papadopulos-Kerameus aus der Jerusalemer Bibliothek veröffentlicht hat[2], auf eine Schrift des Marcus Eremita, die ein ziemlich vollständiges Taufbekenntnis, und zwar in einer Gestalt enthält, die durch das Nicaenum noch nicht beeinflusst ist. Nun sind wir zwar im Stande, auch aus nicänisch überarbeiteten Symbolformeln des Morgenlandes die frühere Gestalt noch zu erschliessen[4], und wir besitzen ausserdem Bekenntnisse einzelner, die wir im wesentlichen für vornicänische Taufbekenntnisse anzusehen haben[5], aber an vornicänischen Gemeindebekenntnissen des Morgen-

1) De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Leipzig 1894.

2) Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραφῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἑῴαν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν συλλεγέντα μὲν καὶ ἐκδιδόμενα ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως tom. I. Petersburg 1891. tom. II. 1894.

3) A. a. O. S. 89—113.

4) So aus dem Antiochenum (s. dasselbe bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. 1877, § 63). Die Reconstruction versucht von Hort: two dissertations (II: on the 'Constantinopolitan' Creed and other eastern creeds of the fourth century) 1876, S. 148; vgl. S. 126 ff.

5) So z. B. das Bekenntnis, das Eusebius von Cäsarea der Synode von Nicäa vorlegte (Hahn a. a. O. § 116), oder die πίστις des Arius (a. a. O. § 118). Kattenbusch: Das apostolische Symbol, 1894, Band I, S. 331 ff. versucht die Formel des Arius auf N zurückzuführen. Hat dies schon wenig innere Wahrscheinlichkeit für sich, wie denn auch Athanasius über ihre Entstehung das Gegenteil dachte (ep. ad episc. Egypti et Libyae c. 18, de morte Arii 2), so scheitert der Versuch auch an den zahlreichen Differenzen des Wortlauts, zumal des 3. Artikels. Besonders beweisend ist für K., dass bei

landes besitzen wir lediglich das, welches aus den etwa 348 gehaltenen Katechesen des Cyrill von Jerusalem sich herstellen lässt.[1] So muss eine Bereicherung unserer Kenntnis nach dieser Seite hin recht wertvoll erscheinen. Aber auch die Schrift selbst, die nach der Überschrift gegen Nestorianer gerichtet ist, nimmt unser Interesse in Anspruch. Wie schon der Herausgeber bemerkte[2] und eigene Nachforschungen mir bestätigt haben, scheint das fragliche Werk weder im Druck noch handschriftlich anderswo vorhanden zu sein. Doch wer ist jener Abt Marcus oder Marcus Eremita, wie er gern genannt wird? Als einer der alten Mönchsheiligen und asketischen Schriftsteller lebt er in der Kirchengeschichte. Auf Grund einer alten, aber unzuverlässigen Überlieferung soll er in Egypten, in der sketischen Wüste gelebt haben[3]; sonst ist seine Geschichte dunkel und sein Gedächtnis unter uns so gut wie ausgelöscht. Und doch darf er auch in der Gestalt, in der er bisher mehr oder weniger bekannt war, unsre Aufmerksamkeit beanspruchen. Hat doch die Schriften dieses Mannes, den die griechische Kirche sogar als Wunderthäter unter ihren Heiligen ehrte[4], römischer Eifer auf den index gesetzt als caute legenda[5], während Lutheraner auch noch neuerdings unsern Marcus als eine „reformatorische Stimme“ gerühmt haben.[6] Die unter seinem Namen gehenden Schriften finden sich am vollständigsten in der Patrologie des Gallandi tom. VIII und daraus wieder abgedruckt bei Migne P. G. tom. 65. Weiteres müssen wir uns auf später versparen.

Arius, wie in N, die sessio ad dextram übergangen sei. Aber dieses Glied fehlt auch im Antiochenum (Hahn a. a. O. § 63) und auch in symbolartiger Stelle Justins dial. cum Tryph. c. 85, p. 311 B.

1) Bei Hahn a. a. O. § 62.

2) A. a. O. Prolog S. 5.

3) So z. B. noch Möller, Kirchengeschichte I, S. 430.

4) Cf. Acta Sanctorum ed. Bolland, März I, S. 367 ff. Menol. Basil. bei Migne Patrol. Graec. tom. 117, col. 337.

5) Vgl. darüber: Gallandi prolegg. V und Jos. Fessler: institutiones patrologicae II, 631, abgedruckt P. G. 65, col. 896. 899 not. c.

6) Bei Flacius erscheint er unter den testes veritatis, catalogus p. 468 ff.; vgl. das Urteil von Hamberger: Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern III, S. 2 und Th. Ficker: Der Mönch Marcus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert, in der Ztschr. für die histor. Theologie 38 (1868) S. 402—430. Er giebt eine ansprechende Darstellung seiner Heilslehre, verkennt aber, welche Kluft ihn von der reformatorischen Glaubenserkenntnis scheidet.

Wenn wir uns entschlossen haben, im Folgenden die neu aufgefundene Schrift des Marcus aufs neue herauszugeben, so bedürfte das insofern kaum einer Rechtfertigung, als sie in dem oben genannten umfangreichen Sammelbande unter anderen vergraben und schwerer zugänglich ist, während sie doch verdient, bekannt zu werden. Dagegen würde man wohl eine neue Vergleichung der Handschrift wünschen, die uns aus äusseren Gründen unmöglich gewesen ist. Aber es darf geltend gemacht werden, dass die Schrift im ganzen und grossen wohl verständlich ist, dass ferner der kenntnisreiche Herausgeber, offenbar auf Grund wiederholter Lesung[1], seinen Text sorgfältig hergestellt hat, und dass er endlich bis auf die Accente und Spiritus die Abweichungen des Codex angemerkt und uns dadurch an nicht wenigen Stellen eine richtigere Wiedergabe des Textes ermöglicht hat.

Die Handschrift[2], welche unsre Schrift enthält, aus der Laura des heiligen Saba in die Jerusalemer Bibliothek übergeführt, ist ein Miscellaneencodex bombycinus wohl aus dem 13. Jahrhundert von 254 Blatt. Von Blatt 22^{r}—245^{v} sind Seitenzahlen, wohl von einer Hand aus dem 16. Jahrhundert, angegeben. Dieser codex enthält nun 10 bezw. 11 Schriften des Marcus, der in den Überschriften dreimal ἀββᾶς, davon einmal μακάριος ἀββᾶς heisst, während ein anderes Mal noch μοναχός nachgesetzt ist. Die 9 bezw. 10 ersten Schriften sind mit einer Ausnahme[3] eben die, welche unter dem Namen des Marcus Eremita in den oben genannten Patrologieen sich finden, nur in abweichender Reihenfolge.[4] Als letzte schliesst sich unsre Schrift an. Eine, wie es scheint, ältere Zählung, die beim dritten λόγος beginnt, zählt bis zum vorletzten (εἰς τὸν Μελχισεδέκ)

1) Er bringt Lesarten sowohl unter dem Texte, als auch in einem Nachtrage tom. I, S. 490 f. und endlich noch tom. II, S. 484.

2) Von Pap.-Ker. beschrieben als cod. 366 in seinem Katalog der sabbäischen Codices Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη tom. II, p. 482—92. Es ist derselbe Codex, aus dem Pap.-Ker. wertvolle Fragmente des Apollodor herausgegeben hat, Rheinisches Museum (n. F. 46) 1891, S. 161 ff., und ist ebendort kurz beschrieben S. 162. Diese Handschriften stammen aus dem Kloster des Saba, befinden sich aber jetzt in Jerusalem.

3) Nämlich der κεφάλαια νηπτικά opusc. 6, P. G. 65, 1053 ff. Aber diese Schrift ist unecht, wie schon bisher ziemlich allgemein anerkannt war und später noch genauer begründet und endgiltig erwiesen werden soll.

4) Dass darin die Handschriften seiner Werke unter einander sehr abweichen, hat schon Photius bibl. cod. 200 bemerkt. P. G. 103, 669.

9 λόγοι, während eine Zählung von offenbar anderer Hand den vorhergehenden Antwortbrief des Nicolaus, der gewöhnlich nur als Anhang erscheint (P. G. l. c. p. 1052 f.), als λόγος ὄγδοος bezeichnet und zum vorletzten λόγος die Bemerkung setzt: Γ(ράφε) τῶν Νεστοριανῶν ια΄. Dagegen würde nach der älteren Zählung unsre Schrift vielmehr als λόγος ι΄ zu bezeichnen sein. Sie findet sich im Codex fol. 188ʳ—195ᵛ.

Die vorliegende Ausgabe ist nach folgenden Grundsätzen gestaltet. Zu Grunde gelegt ist der Text nach letzter Lesung, also mit Berücksichtigung der tom. I, S. 490 f. und tom. II, S. 484 verzeichneten Nachträge[1], sowie der tom. I, S. 485 f. angegebenen Druckfehler. Die abweichenden bezw. fehlerhaften Lesarten der Handschrift sind unter dem Texte vollständig aufgeführt, und zwar meist ohne nähere Bezeichnung. In diesen Fällen stammt die Verbesserung im Texte von Pap.-Ker. Wo ich von ihm abweiche, ist seine Lesung mit P anmerkungsweise gegeben; die des Codex nur dann noch besonders (mit C), wenn P von ihm abweicht. Ausserdem hat Pap.-Ker. tom. II, S. 486 vier Verbesserungsvorschläge von E. Kurtz (vgl. S. 485) mitgeteilt, die wir mit K bezeichnen. Kleine Veränderungen der Interpunktion sind nicht ausdrücklich angemerkt. Was nun die Gestalt des Textes anlangt, so finden sich nur an wenigen Stellen kleine Lücken, meist bloss von ein paar Buchstaben. Dagegen scheint sonst der Text ziemlich verderbt zu sein. Indessen ist dies nur der nächste, äusserliche Eindruck. Denn die Fehler sind fast durchgehends Hörfehler, die auf spätgriechischer Aussprache beruhen und durchgängig wiederkehren. So werden εἰ, η, ι, auch υ, und wieder αι und ε, sowie ο und ω unzählige Male, öfter auch υ und οι vertauscht (z. B. αἰσθήωσιν für ἐσθίωσιν); zusammengesprochene Wörter werden verbunden, Composita getrennt. Abgesehen davon muss der Text für gut erhalten gelten.

Die Kapiteleinteilung von Pap.-Ker. ganz beizubehalten, konnte ich mich nicht entschliessen, zumal da an einer Stelle sogar ein

1) In diesem Nachtrage finden sich folgende Versehen: S. 490, Z. 3 des Nachtrags zu unsrer Schrift lies als Seitenzahl 90 für 99; 8 Zeilen später Baruch III, 36 für III, 16. Zu S. 96, 12 ist nicht angegeben, welches oder ob beide ὑπό ohne Accent; S. 491, Z. 6 v. o. lies statt der zweiten 10 vielmehr 18; S. 491, Z. 20 v. o. lies 19 statt 29; Z. 21 v. o. lies 8 statt 28; Z. 28 ist zu S. 113, Z. 20 die handschriftliche Lesart δεῖ nochmals angegeben (vgl. die betr. S. selbst).

Nachsatz von seinem Vordersatz losgerissen ist, wie schon Kurtz a. a. O. bemerkt hat. Ausserdem ist es, offenbar durch ein Versehen, geschehen, dass für die Kapitel die Zahlen 16 und 17 (l. c. p. 101) übersprungen sind. Doch haben wir am Rande die Kapitelzahlen der editio princeps angegeben.

Ferner habe ich mit Pap.-Ker. die Schriftzitate in den Anmerkungen nachgewiesen, doch mit weit grösserer Vollständigkeit als er.

Endlich mache ich nochmals darauf aufmerksam, dass ich auch bei der vorliegenden Schrift den Grundsatz durchgeführt habe, nur die Eigennamen gross zu schreiben, während dies in der edit. princ. auch mit den Worten θεός, πατήρ, λόγος, κύριος, πνεῦμα, γραφή, sowie mit dem von Christo absolut gebrauchten υἱός geschieht, doch ohne dass der Herausgeber dabei regelmässig verführe.[1]

---

1) Um nur einige Beispiele anzuführen, so schreibt er c. 7 1/2 ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός; c. 9 1/2 ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός; c. 10 1/2 εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός; c. 26 κύριον αὐτὸν καὶ Θεόν. c. 18 (nach unserer Zählung 16) schreibt er einmal πνεῦμα S. 102, Z. 4, dann Πνεῦμα. Überhaupt aber scheint die Setzung grosser Anfangsbuchstaben nicht einmal der Handschrift gemäss zu sein, wenigstens giebt Pap.-Ker. wiederholt γραφή als Lesung derselben an, und auch alle Stellen obiger Art sprechen dafür.

II. Text der neuaufgefundenen Schrift adversus Nestorianos.

Τοῦ αὐτοῦ Μάρκου

πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου μετὰ τοῦ λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον, ἤγουν τὰ Νεστορίου φρονοῦντας.

1. Ἐπειδὴ πολλάκις ἡμῖν παρεζητήσατε τὰς περὶ πίστεως πρὸς τοὺς ἐναντίους ἀποκρίσεις, ὡς καὶ τὰς ἐκείνων ἀντιθέσεις, εὐθὺ καὶ τὰς διχονοίας τῶν ἀμφιῤῥεπῶν ἀνθρώπων παρεξετάσαντες, τούτου χάριν ἠναγκάσθημεν εἰπεῖν κατὰ δύναμιν, προφήσαντες τὸ τῆς διχονοίας τῶν πολλῶν αἴτιον.

Ἐπειδὴ ἡ μὲν ἀλήθεια ἐκ τῶν κατ' αὐτὴν ἔργων τοῖς οἰκείοις ἐρασταῖς ἀποκαλύπτεται, ἡ δὲ πλάνη ἐκ τῶν ἐφαμίλλων αὐτῇ πράξεων τοῖς ἀγχιστεύουσιν ἐμφανίζεται — ἀληθείας δὲ ἔργον πόνου καὶ ἀτιμίας ὑπομονή, πλάνης δὲ ἐπαίνου καὶ ἡδονῆς κατοχή — τούτου χάριν ἡ μὲν προτέρα δυσπαράδεκτος διὰ τὸν πόνον, ἡ δὲ δευτέρα εὐεπιτήδευτος διὰ τὴν ἡδονὴν τῷ πλήθει γέγονεν. Καὶ οἱ μὲν φιλόπονοι τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα καὶ αἰσχύνης καταφρονήσαντα ὁμολογοῦσιν διδάσκαλον καὶ δεσπότην καὶ κύριον, υἱὸν θεοῦ, οἱ δὲ φιλήδονοι, μᾶλλον δὲ κενόδοξοι τοῦτον ὁμολογεῖν ἐπαισχύνονται. 2 Τούτων δὲ τῶν δύο μερῶν οὕτως μαχομένων τινὲς ἀμφιῤῥεπεῖς ἄνθρωποι ὁρῶντες τὴν προειρημένην ἐναντιότητα καὶ μὴ εἰδότες διακρίνειν τὸ κρεῖσσον ἀπὸ τοῦ χείρονος, τὴν ἀληθῆ πίστιν ἄδηλον εἶναι ἐνόμισαν. Οὗτος δὴ οὖν ὁ τρόπος τῆς τούτων διχονοίας.

---

1. ἡνόσθαι 2. περικῖσθαι 3. ἔχει 5. παρεζητίσατε 7. ἀμφιρέπων 8. ἠναγκάστημεν | καταδύναμιν 10. οἰκίοις 11. ἐφαμήλλων 13. ὑπομονῆ ἐπένου | ἡδονῆς 15. εὐεπιτίδευτος 18. ὁμολογεῖν ἐπ' αἰσχύνονται 19. τίνες ἀμφιρεπεῖς 21. κρίσον | ἀληθὴ 22. ἐνόμησαν· οὕτως δεῖ.

2. Περὶ δὲ τῆς τῶν ἐναντίων παραλλαγῆς ὅτι πλανῶνται, πᾶσα μὲν πείθει τοὺς φιλοπόνους ἡ θεία γραφή, ἀναγκαίως δὲ τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, ὁ μακάριος Παῦλος, ὃς καὶ ἀγνοοῦντας ἡμᾶς διεγείρει πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ πολεμεῖν ἀναγκάζει, οὐ μόνον Ἰουδαίους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐφαμίλλους αὐτοῖς αἱρετικούς· καθάπερ γὰρ ἐκείνους, ὁμοίως καὶ τούτους ἐχθροὺς [δεῖ] ὀνομάσαι, εἴπερ ὁ ὢν ἐχθρὸς ἐκεῖνος καὶ ὀνομάζεται. Εἰ μὲν γὰρ ψιλὸν ἄνθρωπον λέγουσιν τὸν ἐσταυρωμένον Χριστὸν καὶ τῆς ἰουδαϊκῆς ἔχθρας μετέχουσιν, πῶς τὸν χρηματισμὸν ἀποδράσωσιν; Ἐπὶ πᾶσιν γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων ἀγχιστεία ἀπαραίτητον ἔχει τῶν ὀνομάτων τὴν οἰκειότητα. Πῶς γὰρ οὐκ ἐχθροὶ οἱ διαιροῦντες εἰς δύο τὸν τῆς δόξης κύριον, λέγω δὴ τὸν σταυρωθέντα Χριστόν;

3. Πάντως δὲ ἐπιδραμόντες τῷ ῥήματι τί ἐροῦσιν ἡμῖν; «Οὐκοῦν ὁ τῆς δόξης κύριος ἐσταυρώθη»; Ἐγὼ δὲ ὁμολογήσω τὴν ἐμαυτοῦ σωτηρίαν, καὶ οὐκ ἀρνήσομαι τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἐρῶ· «Ναὶ ἐσταυρώθη ὁ τῆς δόξης κύριος». Παῦλον ἔχω συνήγορον καὶ μάρτυρα τῶν ἀποῤῥήτων· λέγει γάρ· «λαλοῦμεν σοφίαν ἐν μυστηρίοις, τὴν ἀποκεκρυμμένην ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.» Ἐπερωτῆσαι οὖν βούλομαι τοὺς θεομεριστὰς «τίς ἐστιν ὁ καὶ ἐσταυρωμένος καὶ τῆς δόξης κύριος»; θαυμάζω γὰρ εἰ καὶ ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ παρεισενέγκωσι τὸν μερισμόν. Ἐὰν δὴ οὖν φεύγοντες τὴν ἕνωσιν εἴπωσιν ὅτι «ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν», ἐροῦμεν· «καὶ πῶς ἐνδέχεται ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι δόξης κύριον»; Ἐὰν δὲ λέγωσιν ὅτι «γυμνός ἐστιν ὁ θεὸς λόγος», «καὶ πῶς γυμνὸς ὁ λόγος ἐσταυρώθη»; «Ἀλλά, φασίν, ὁ λόγος ἐστὶν δόξης κύριος, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐσταυρώθη». Ἀλλ' ὁ ἅγιος Παῦλος οὐκ εἶπεν δύο, οὐδὲ μερισμὸν εἰσήγαγεν, ἀλλ' ἕνα εἴρηκεν δόξης κύριον καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον· «εἰ γάρ, φησίν, ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης

---

3. Act. 9, 15. 4. cf. Eph. 5, 9—14 et Phil. 3, 18. 14. 1 Cor. 2, 18. 14 sq. cf. Rom. 10, 9 sq. 17—20. 1 Cor. 2, 7. 8 non accurate redditum conf. Col. 1, 26.

---

2. πείθη | σκεύος 3. ἀγνωοῦντας | διεγίρη 5. τοῖς ἐφαμίλλοις αὐτοῖς ἐραιτικοῖς 6. ἐκείνος | δεῖ add P 7. εἰπερόων 8. ἔκθρας 9. duplicem οὐ quod habet P et ante λέγουσιν et ante μετέχουσιν delevi ego | ἀποδράσωσιν cum C; P ἀποδράσονται 10. ἀγχιστία | ἀπαρέτητον 11. οἰκιότιτα | διεροῦντες 13. οὐκ οὖν 14. ἐμ' αὐτοῦ 15. ἀρνήσωμαι | ἀλήθηαν 16. συνήγωρον 18. ἦν 20. θεομεριστᾶς 22. περισενέγκωσι | δεῖ 27. οὐκεῖπεν 28. οὐδεμερισμὸν | ἕνα.

ἐσταύρωσαν». Καὶ σὺ οὖν, αἱρετικέ, ἕνα σύστησον κατὰ Παῦλον. 4 Ἐὰν δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας σφιγγόμενοι ὁμολογήσωσιν εἶναι σαρκωθέντα τὸν λόγον, ὅς ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς, τότε ἐροῦμεν αὐτοῖς ὅτι «τοῦτο καλῶς εἰρήκατε». Ὥσπερ οὖν ὁ ἀπόστολος οὐκ ἐμέρισεν τὸν 5 λόγον ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐν κυριότητι τῆς δόξης, οὐδ' αὖ πάλιν τὴν σάρκα ἀπὸ τοῦ λόγου ἐν τῇ σταυρώσει, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης καὶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἕνα ὡμολόγησεν ἀδιαιρέτως, οὕτως καὶ ἡμεῖς πιστεύειν ὀφείλομεν καὶ μήτε ἐννοίᾳ μήτε ῥήμασιν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μερισμὸν περιεργάζεσθαι.

10 4. Πᾶσα γὰρ ἡ θεία γραφή, παλαιά τε καὶ καινὴ διαθήκη, τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν θεοῦ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ ἐπὶ παντὶ πράγματι. Εἴτε γὰρ ἄγγελοι, εἴτε προφῆται, εἴτε ἀπόστολοι, εἴτε μάρτυρες τὰ περὶ Χριστοῦ λέγοντες καὶ διδάσκοντες εἴτε ἐν ἀποκαλύψει εἴτε ἐν δόξῃ αὐτοῦ, ἢ ἐν σημείοις καὶ 15 τέρασιν, ἢ νουθεσίαις καὶ ἰάμασιν, ἢ πάθεσιν καὶ αἰκίαις καὶ θανάτῳ, καὶ ἁπαξαπλῶς οὐ μόνον ἐν πάσῃ τῇ δι' ἡμᾶς γεγενημένῃ οἰκονομίᾳ, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ παρουσίας καὶ ἀχράντου βασιλείας λέγοντες ἐπὶ ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ υἱῷ θεοῦ τὰς ὁμολογίας πεποίηνται.

20 5 5. Ἰδοὺ τί φησιν Ἡσαΐας· «ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ· ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται»; Εἰπὲ οὖν μοι, ὦ αἱρετικέ, «τίς ἐστιν ὁ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθεὶς καὶ ἔχων τὴν γενεὰν αὐτοῦ 25 ἀδιήγητον»; Μὴ εἴπῃς «δύο»· ὁ γὰρ προφήτης ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἴρηκεν ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν. Ἐάν μοι λέγῃς ὅτι «ἔστιν ἄνθρωπος ψιλός», καὶ πῶς ἡ γενεὰ αὐτοῦ ἀδιήγητος; [καίτοι ὁ Χριστὸς γενεαλογεῖται τὸ κατὰ σάρκα]. Ἐὰν δὲ εἴπῃς· «ὁ θεὸς λόγος ἐστίν», καὶ πῶς γυμνὸς θεὸς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται; Λείπεται

20. Jes. 53, 7. 8.

1. αἱρετικὲ | σύστισον 2. ὁμολογίσουσιν 3. P αὐτοὺς 4. ἐμέρησεν 6. σταυρῶσι | τῇ δόξῃ 7. ὁμολόγισεν | ἀδιερέτως 8. ὀφίλομεν | ἔννοια 10. παλαιᾶ 12. εἴτε cum C et hic et infra. P οἵ τε. Conf. in Melchisedec c. 11: τὸ γὰρ ὄνομα ἐκεῖνο προφῆται οὐ προεκήρυξαν, ἀπόστολοι οὐκ ἐδίδαξαν, μάρτυρες οὐχ ὡμολόγησαν 14. ἔνδοξει | σημήοις 15. ἐκίαις 16. πᾶσῃ 18. ἑνὶ | ἀδιερέτῳ 19. πεποίεινται 21. κήραντος | ἀνύγει 22. κρήσις 24. ἐπισφαγὴν 26. ἐπαμφοτέροις | λέγει 28. γενεαλογῆται | verba, quae uncis inclusi, spuria esse suspicor εἴπεις 29. ἐπισφαγὴν | λείπετε.

τοίνυν ἐπ' ἀμφοτέροις τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ὁ ἀδιαίρετος κατὰ τὸν προφήτην. Ἄκουσον καὶ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου· «οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν· ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. Μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη». Εἰ πάλιν θέλεις μερίζειν, τὰ αὐτά σοι λέγω· «τίς ἐστιν ὁ ὀφθεὶς καὶ συναναστραφεὶς τοῖς ἀνθρώποις»; Ἐάν μοι λέγῃς ὅτι «ἄνθρωπος ψιλός», ἀκούσει «καὶ πῶς θεὸς οὗτος, καὶ οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν»; Ἐὰν δὲ εἴπῃς· «γυμνός ἐστιν ὁ λόγος», καὶ «πῶς ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη»; Λείπεται καὶ ὧδε Χριστὸν ἐπ' ἀμφοτέροις ὁμολογῆσαι ἀδιαιρέτως. Τί δὲ καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιὴλ καὶ οἱ δώδεκα, ὧν ἀνὰ μέρος τὰς τοιαύτας μαρτυρίας ἐπεισάγειν τῇ ὑποθέσει δυσέφικτον ἢ τάχα καὶ ἀνωφελές; Ἡ γὰρ ὁ ὄχλος τῶν νοημάτων ἐπισκιάσει τὸ ζητούμενον — ἐξένευσεν Ἰησοῦς ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ, — ἢ τοῖς ἀπιστοῦσιν τῇ τῶν ἐλέγχων περιουσίᾳ γινόμεθα βαρυτέρας αἴτιοι κατακρίσεως κατὰ τὸ εἰρημένον· «εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν».

6. Τοῦτο δὲ μόνον ἡμῖν σκοπὸς ἐπὶ τοῦ παρόντος δεῖξαι, ὅτι τῶν ἁγίων καὶ πνευματοφόρων ἀνδρῶν οὐδεὶς ἐτόλμησεν ἐπὶ γράμματι χωρίσαι τὸν κατ' εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς θεοπρεπῶς γνωμένον. Εἰσὶν μὲν οὖν τινες τῶν αἱρετικῶν, οἳ μετὰ τοὺς ἐλέγχους ἐπιγινώσκοντες τὴν ἀλήθειαν κατὰ συνείδησιν, ὅμως οὔτε ὁμολογοῦσιν οὔτε παύονται τῆς φιλονεικίας· σκοπὸς γὰρ αὐτοῖς οὐχὶ πίστεως ὀρθῆς, ἀλλὰ κενοδοξίας νικητικῆς. Πόθεν δὲ τοῦτο δῆλον; ἐκ τοῦ καὶ τὸν οἶκον αὐτοὺς ἡμελημένον ἔχειν καὶ ζητεῖν κενοδόξως παρὰ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ. Εἰ γὰρ ὀρθῶς αὐτὸν ἐζήτουν, καὶ πρὸς τὰς ἐντολὰς ἂν αὐτοῦ κατὰ δύναμιν κατωρθοῦντο. Ἡμῖν δὲ μὴ κενοδοξῆσαι, ἀλλ' ὠφελῆσαι αὐτοὺς ἐν κυρίῳ προκείσθω. Διὸ

2. Baruch 3, 36—38. 15. Jo. 5, 13. 17. Jo. 15, 22. 27. cf. 1. Tim. 5, 8. 3, 5.

1. ἐπαμφοτέροις | ἀδιέρετος 6. μερήζειν 7. ὠφθεὶς 8. μὴ λέγεις | ἀκούση 12. ἀδιερέτως 13. ἀναμέρως | δυσέφηκτον 14. Ἡ γὰρ ego. C ἡ γὰρ, P εἰ γὰρ 16. τὶ τῶ ἐλέγχων 21. ἐπιγράμματι 22. χωρῆσαι τῶν κατευδοκίαν 23. ἐραιτικῶν 24. συνήρησιν 25. φιλονηκίας 26. νικητικῆς ego cf. disput. c. 11, 1088 A ἐπειδὴ οὐ νικῆσαι ἀλλ' ὠφεληθῆναι προθέμενοι ἐπὶ τούτους ἥκομεν τοὺς λόγους. P νικητικῶς K νικητικός 28. ἐζήτουν ἂν 29. ἂν huc transposuit P | καταδύναμιν | κατορθοῦντο 30. κενοδοξίσαι | προχίσθω.

θαῤῥοῦντες τῇ ἐν Χριστῷ ἀληθείᾳ ᾠήθημεν δεῖν οὐχ ὅσα νῦν λέγουσιν μόνον, ἀλλ' ὅσα εἰκὸς καὶ ὕστερον αὐτοὺς ἐπεξευρεῖν δηλητηριώδη νοήματα προεκφωνῆσαι καὶ τὰς ἐπιλύσεις αὐτῶν διαλαλῆσαι· οὕτω γὰρ ἂν ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ ὠφέλιμον ὑπάρξαι. Οἱ μὲν γὰρ δὴ φρόνιμοι αὐτῶν ὅταν ἴδωσιν πάσας τὰς ῥᾳδιουργίας τῶν κατ' αὐτοὺς νοημάτων παρ' ἡμῶν προῤῥηθείσας καὶ ὀρθῶς ἐπιλυθείσας, εἰ μὲν φιλαλήθεις εἶεν, πάντως ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τραπήσονται, εἰ δὲ διὰ τὴν χρόνιον πρόληψιν μὴ μετανοήσουσιν, ἀλλ' οὖν γε τὸ διδάσκειν ἀδεῶς αἰσχυνθήσονται· οἱ δὲ ἀγνοίας αἰτίᾳ ὑπ' ἐκείνων συναρπαγέντες, νυνὶ δὲ γνόντες τὴν ἀλήθειαν, πάντως οὐκ ἀνέξονται τοῦ λοιποῦ ἐμμένειν τῇ πλάνῃ. Εἰ δὲ καί τις αὐτῶν τοσοῦτον εἴη μανιώδης, ὥστε αὐτὸν τὰς μὲν ἐπιλύσεις τὰς παρ' ἡμῶν ἀποκρύψαι, γυμνὰ δὲ τὰ ῥήματα εἰς ἀπάτην τῶν νηπιωτέρων προβαλέσθαι, καὶ ταῦτα οὐκ ἀπὸ κεφαλαίων ἀλλ' ἐκ περικοπῆς τῶν γραφῶν λαμβάνοντες, οὐχ ἡμεῖς αἴτιοι οἱ καὶ τὰ κεφάλαια καὶ τὰς ἐπιλύσεις αὐτῶν φανερώσαντες, ἀλλὰ πάντως οἱ λογοκλέπται ἐκεῖνοι, οἳ καὶ περὶ ταύτης τῆς κακουργίας λόγον ἀποδώσουσιν· ἀνθ' ὧν γὰρ ἠδίκουν νηπίους, φονευθήσονται, φησὶν ἡ θεία γραφή. Καὶ οὕτως δὲ οὐδὲν βλάψουσι τοὺς βεβαιοπίστους· κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐδὲν αὐτοὺς βλάψει.

7. Ποῖα οὖν ἐστιν ἁρμόζοντα τοῖς κακοπίστοις νοήματα, ἃ πρὸς ἡμᾶς λέγειν οὐδέπω ἐξηυρήκασιν; Πρῶτον τοῦτο. «Κἄν, φασίν, [κἂν] ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶπεν ὁ ἀπόστολος καὶ ἐσταυρωμένον καὶ δόξης κύριον, κατὰ τοῦτο εἶπεν, ὅτι ὁ σταυρωθεὶς ἄνθρωπος μετὰ τὴν ἔγερσιν τῆς δόξης ἠξίωται», ὑφαιροῦντες πρὸ τοῦ σταυροῦ τὴν ἀδιαίρετον ἕνωσιν». Ἀλλὰ ὅμως τυφώσεώς ἐστιν καὶ οὐκ ἀληθείας τὸ μὴ νοεῖν ὅτι πρὸ τοῦ σταυροῦ αὐτὸν ὁ ἅγιος Παῦλος εἶπεν δόξης κύριον· «εἰ γάρ, φησίν, ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν». Καὶ οὐκ εἶπεν αὐτὸν μέτοχον, ἀλλὰ δόξης κύριον· ὁ δὲ κύριος πάσης δόξης ἐξουσιάζει, ὡς δύνασθαι αὐτὴν καὶ ἀνθρώποις

18. prov. 1, 32. 19. Marc. 16, 18. 27. 1. Cor. 2, 8.

1. θαροῦντες | ὠήθημεν 2. ἀλλόσα 3. δηλιτηριώδη | προεκφωνήσαι 4. ὠφέλημον | ὑπάρξαι ego. C ὑπάρξει P ὑπάρξῃ | φρόνημοι 5. καταυτοὺς 6. προρηθήσας | ὀρθὼς ἐπιλυθήσας 7. τραπείσωνται 9. ὑπεκείνων 10. γνῶντες 11. τὸ σοῦτον | μανιῶδης 13. νιπιωτέρων 14. ἀποκεφαλαιῶν | οὐκ 15. ἡμεῖς 16. ἀλλ' εἰ | λογωκλέπται | ἐκείνοι 17. ἠδίκουν 19. πίωσιν corr. ego; C πιῶσιν P ποιῶσιν 20. ποία | ἐστὶν 21. ἐξηύρήκασιν | κἀν | φησίν | κἄν altero loco del. videtur 24. ὑφεροῦντες 25. ἀδιέρετον | τυφόσεως 28. melius quadraret ad sensum μέτοχον δόξης, ἀλλὰ κύριον 29. αὐτὴν vide tom. I, p. 486.

δωρεῖσθαι οἷς ἂν βούληται· ἡμεῖς γάρ, φησίν, πάντες τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν καὶ εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Πολλοστὸν δὴ οὖν ἀκούσας τὰ αὐτὰ παρὰ τῆς γραφῆς, ὦ ἄνθρωπε, νόησον ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ζωῆς καὶ θανάτου κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ δυνάμει καὶ πράγματι· τὸ γὰρ εἰπεῖν δόξης κύριον, ζωῆς λέγει τῆς αἰωνίου, καὶ τὸ εἰπεῖν ἐσταύρωσαν, φανεροποιεῖ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον. Εἰ οὖν ζωὴ καὶ θάνατος μερίσαι τὸν Χριστὸν παρὰ τῷ Παύλῳ οὐκ ἠδυνήθησαν, τὰ πάσης φύσεως ἀκροθίνια, τοῦτον οὔτε πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα μερίσαι δύναται.

8. Τί οὖν προσκόπτεις τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος καὶ ψιλὴν 8
σάρκα λέγεις τὸ κυριακὸν σῶμα; Εἰ ψιλή ἐστιν σάρξ, πῶς ἐστιν τοῦ κόσμου ζωὴ καὶ ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ καταβάς; Εἰ δὲ τὸν θεὸν λόγον εἶναι πάλιν μόνον νομίζεις, μάθε τί λέγει ὁ κύριος· «ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς». Ὁ κόσμος δὲ διὰ τὴν τοῦ Ἀδὰμ παράβασιν ἀπέθανεν. Εἰ οὖν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου ψιλὴ ἦν, ἀνθρωπίνη, μὴ μετέχουσα καθ' ὑπόστασιν τοῦ θεοῦ λόγου, δῆλον ὅτι ἐκ μόνου τοῦ Ἀδὰμ καὶ ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ἐτύγχανεν, πῶς οὖν ἐδίδοτο ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, καὶ αὐτὴ δεομένη κατὰ σὲ τῆς αὐτοῦ λυτρώσεως;

Ὁ λόγος γυμνὸς οὐκ ἔπαθεν. Εἰ σὰρξ ψιλὴ ἦν (κατὰ σὲ λέγω) προσδεομένη καθαρισμοῦ, πόθεν οὖν λοιπὸν ἡμῖν ἡ σωτηρία; Εἰ γὰρ ἦν μονομερὴς καὶ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ παθών, μόλις ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔπαθεν. Διὰ τοῦτο οἱ οὕτω πιστεύοντες ἔτι εἰσὶν ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν· ἔτι γὰρ ἑαυτοῖς ζῶσιν καὶ οὐχὶ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Εἰ δὲ ὅλως πιστεύουσιν ὅτι Χριστὸς οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς, οὐκ ὀφείλουσιν τὸν παθόντα ψιλὸν ἄνθρωπον λέγειν, οὐδὲ περιεργάζεσθαι τὸ πῶς ἥνωται,

---

1. Jo. 1, 16. 14. 10. Rom. 8, 38. 39. 12. Rom. 9, 32. 14. Jo. 6, 33. 51. 15. Jo. 6, 51. 17. cf. Rom. 5, 12—15. 25. 1 Cor. 15, 17. 26. 2 Cor. 5, 15. 28. 1 Cor. 15, 3.

---

1. δωρῆσθαι | ἡμειγὰρφησιν 2. μονογενοὺς 5. δυνάμι 6. λέγει ego; cf. φανεροποιεῖ quod sequitur; P λέγω 7. φανερωποιεῖ 8. ζωῆ | μερῆσαι 9. ἀκροθήνια 11. μερήσαι 12. προσκόματος 13. πῶς ἐστὶν. 14. ζωῆ 16. δόσω 19. δῆλον ὅτι cum C; P δηλονότι 21. αὐτὴ ego; P αὕτη 22. εἰ ego; C ἡ σὰρξ; P εἰ ἡ σὰρξ | ψιλὴ ἦν 23. πρὸς δεομένη 25. διατοῦτο | οἱοὕτω πιστεύωντες 26. αὐτῶν cum C; P αὑτῶν | ὑπερ | αὐτῶν ego; P αὐτῶν 28. ὀφύλουσιν 29. περηεργάζεσθαι.

ἀλλα πιστεύειν καὶ ἐργάζεσθαι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ κατὰ τὸν ἅγιον Παῦλον· «ἀκούομεν γάρ, φησίν, ἐν ὑμῖν ἀτάκτως περιπατοῦντας, μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους· τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν». Ἔργον δὲ δῆλον ὅτι τὸ τῶν ἐντολῶν λέγει, ὅπερ ἀληθῶς καὶ ὀφειλόμενόν ἐστιν, ἄρτον δὲ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου, καθὼς προείρηται.

9 9. Ἀλλὰ τί φασιν; «Πιστεῦσαι δεῖ καὶ τότε ἐργάσασθαι». Ὦ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου! Ἀρνοῦνται λοιπὸν καὶ τὴν πίστιν καὶ τὸ βάπτισμα. Εἰ μὲν γὰρ ἀμύητοι τῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων ἐτύγχανον, δεόντως ἂν καὶ ταῦτα ἔλεγον καὶ περιειργάζοντο· εἰ δὲ τὴν σφραγῖδα ὡς πιστοὶ ἐδέξαντο καὶ οὐκ ἄνθρωπον ψιλὸν οὔτε γυμνὸν θεὸν ἀλλὰ σαρκωθέντα τὸν λόγον ὁμολογήσαντες, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ ἐργάζεσθαι λοιπὸν χρεωστοῦντες τὴν περιεργίαν ῥήσαντο. Ταῦτα δὲ ἐλέγομεν οὐχ ὡς ἁμάρτυρον καὶ ἀνεπίγνωστον τὴν ὀρθόδοξον πίστιν εἶναι εἰσάγοντες — πλήρεις γὰρ αἱ θεῖαι γραφαὶ τῶν περὶ αὐτῆς συ[λλ]ύσεων — ἀλλ' ὅτι ψυχῇ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα θεὸν λόγον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ὁμολογήσαντες καὶ σαρκὶ σταυρωθέντα, θανόντα, ταφέντα δι' ἡμᾶς καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἄρτι χωρίζουσιν ἀνὰ μέρος, πῇ μὲν τὴν σάρκα ἀπὸ τοῦ λόγου, πῇ δὲ τὸν λόγον ἀπὸ τῆς σαρκός, καὶ περιεργάζονται τὴν ἀνεκδιήγητον αὐτοῦ ἕνωσιν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις, καὶ τὰ ἄφραστα ἐξετάζουσιν καὶ λέγουσιν «πῶς», καὶ εἰ μὴ μάθωσιν «πῶς», οὐκέτι πιστεύειν ἀνέχονται, καὶ αἱ ποτὲ συναφθεῖσαι αὐτῷ διὰ τῶν πνευματικῶν μυστηρίων, ἰδοὺ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλίδες χρηματίζουσιν. Ἰδοὺ αὐτὸς ζῇ καὶ ἀδιαίρετος μένει, ἔνσαρκος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθεζόμενος, ἔνσαρκος ἐρχόμενος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἔνσαρκος ὑπὸ ἀγγέλων προσκυνούμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ δυνάμεων δορυφορούμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ ἀγγέλων δοξολογούμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ πάσης κτίσεως ὑμνούμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ προφητῶν προφητευόμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ ἀποστόλων κηρυσσόμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ μαρτύρων ὁμολογούμενος, ἔνσαρκος ὑπὸ Ἰωάννου δεικνύμενος,

2. 2 Thess. 3, 11. 12. 25. cf. Rom. 7, 3.

2. ἡμῖν 3. περὶ ἐργαζομένους 4. αἰσθήωσιν 5. εἴπερ | ὀφιλόμενον 6. σάρκαν 9. ἀμοίητοι 10. ἐτοίγχανων | ἔλεγον | περὶ ἐργάζοντο 11. σφραγίδα 12. σαρκοθέντα | ὁμολογήσαντες 13. περὶ ἐργίαν 14. εἰρήσαντο | ἐλέγωμεν 16. συ . . . ύσεων | ψυχῇ 20. κρίναι 22. περὶ ἐργάζονται 24. ποταὶ 25. ζόντος | μοιχαλλήδες 26. χρηματήζουσιν | ἀδιέρετος | μένη 27. κρίναι 32. ὑπο.

ἔνσαρκος ὑπὸ ἐκκλησίας εὐλογούμενος, ἔνσαρκος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀδιαιρέτως, υἱὸς θεοῦ ὢν καὶ διαμένων ἔνσαρκος!

10. Ἆρα οὐ φρίσσεις, ὦ αἱρετικέ, τὸ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένον οὕτως κατὰ χάριν ἀχώριστον ἐν πράγμασιν χωρίζειν ἐπιχειρῶν; Εἰ δὲ μήτε ἀφ' οὗ ηὐδόκησεν ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς — δεῖξόν μοι ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ χωριζόμενον αὐτὸν ἔν τινι καιρῷ ἢ τόπῳ ἢ δυνάμει ἢ πράγματι, καὶ ἀνέχομαί σου τῆς κακοφροσύνης. Κἂν γὰρ εἴπῃς ὅτι «ἐγεννήθη», ἀλλ' «οὐ γυμνὸς θεὸς οὐδὲ ψιλὸς ἄνθρωπος»· ἀλλ' εἶπεν ἡ γραφὴ τὸ συναμφότερον, ὅτι «Χριστὸς ἐγεννήθη». Οὕτως αὐτὸν καὶ πανταχῇ ὁμολογεῖ ἡ θεία γραφή, οὐκ ἀνὰ μέρος θεὸν ἢ ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν ἐξ ἀμφοῖν Ἰησοῦν Χριστόν. Καὶ πανταχῇ οὕτως αὐτὸν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ εὑρήσεις, Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ πιστευόμενον καὶ ὀνομαζόμενον. Καὶ σὲ δέ, ὦ αἱρετικέ, βούλομαι ἐπερωτῆσαι καὶ φιλαλήθως ἀποκρίθητί μοι μηδὲ κακίσας περιπλέξῃς πανούργως, ἀλλὰ πρὸς τὴν πεῦσιν δὸς καὶ τὴν ἀπόκρισιν. Εἰπὲ «εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἢ δύο»; Πάντως δὲ ἐρεῖς ὅτι «εἷς ἐστιν» κατὰ τὴν γραφὴν λέγουσαν ὅτι «εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός». Εἰ οὖν ἐστιν εἷς, εἰπὲ λοιπὸν «κατὰ σὲ τίς ἐστιν, ἄνθρωπος ψιλὸς ἢ γυμνὸς θεός»; Ἐάν μοι εἴπῃς ὅτι «εἷς ἐξ ἀμφοῖν», καθὼς καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ὡμολόγησας, καλῶς εἴρηκας· ἐὰν δὲ εἴπῃς ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι, «καὶ πῶς ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ πατρὸς γεγεννημένος»; Ἐὰν δὲ εἴπῃς «ὁ λόγος ἐστὶν γυμνός», ἀκούσει ὅτι «πῶς γυμνὸς ὁ λόγος γεγέννηται ἐκ γυναικός»; Λοιπὸν ἀνάγκη δὴ εἰπεῖν τὸ ἀληθές, ὅτι «ὁ Χριστός ἐστιν, τὸ συναμφότερον».

11. Θαυμάζω δὲ πῶς οὐκ ἐντρέπονται τῆς θείας γραφῆς σαφῶς περὶ αὐτῶν λεγούσης ὅτι «ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν». Ὅμως οὐ φείδονται οἱ καρδιακοὶ τρίβολοι ταῖς ἀγχιστρόφοις ἀκίσιν νύσσοντες ἡμᾶς καὶ λέγοντες «ὑμεῖς ἐξ ἡμῶν ἐληλύθατε». Ὢ τῆς ἐλεεινῆς κακονοίας!

---

5. Col. 1, 19. 2, 9. 10. cf. Luc. 2, 11. 18. 1 Cor. 8, 6. 22. Rom. 9, 5. 27. 1 Jo. 2, 19.

---

1. δικνύμενος | αἰώνας 2. ἀδιερέτος | ὢν 3. φρίσσης | ὦ αἱρετικὲ 4. οὕτως | καταχάριν | χωρήζειν 5. εἰδεμήτε 7. τινει | δυνάμι 8. ἀνέχομέσου 9. εἴπεν | γραφῇ 10. οὕτως | πανταχὶ 11. ὁμολογὴ | ἀναμέρος 12. ἀνφοῖν | πανταχὴ 14. αἱρετικὲ 15. μηδὲ κακίσας ego. C μήτε δεκακῆσαι P μή τι γε δὴ κακήσας | περιπλέξεις πανοῦργως 16. δῶς 20. ἐξαμφοῖν 21. ὁμολόγησας | εἴπεις ita creberrime 25. δεῖ 27. περιαὐτῶν | ἐξήλθαν | οὐκήσαν 28. ἡ pro εἰ | εἶσαν | μεμεν . . κισαν 29. ἀγχιστρόφοις vide tom I, p. 486 30. ἐληλύθαται | ἐλεηνῆς.

Μὴ γὰρ ἡμεῖς τῇ γραφῇ ἀνθεστήκαμεν, ἢ ἡμεῖς μετὰ τὸ βάπτισμα τὸν Χριστὸν πειράζομεν, ἢ ἡμεῖς τὰς ὁμολογίας ἀθετοῦμεν, ἃς ὡμολογήσαμεν; Ἄκουε Παύλου λέγοντος ὅτι «ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. [Ὥστε] εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν». Βαπτισθεὶς οὖν, ὦ βέβηλε, καὶ καινὴ κτίσις γενόμενος μὴ γίνου καινὸς Τέρτυλλος ῥητορεύων κατὰ τῆς ἀληθείας, μηδὲ σοφίζου Παῦλον τὸν τῆς σοφίας ἰσόψηφον. Μάθε τὸ κήρυγμα, καὶ ἀντιλέγων αἰσχύνθητι. Οὐκ εἶπεν «ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν σάρκα ἐσταυρωμένην», ὡς σὺ λέγεις, ἀλλὰ τὸ τῆς ἑνώσεως ὄνομά φησιν «ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν». Ἐὰν δὴ οὖν καὶ σὺ σκανδαλίζῃ καὶ λέγῃς «μωρόν ἐστιν πρᾶγμα ὡς υἱῷ θεοῦ πιστεύειν τῷ ἐσταυρωμένῳ», ἰδοὺ ὁ ἅγιος Παῦλος Ἰουδαῖόν σε καὶ Ἕλληνα ὀνομάζει· φησὶν γὰρ «Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν».

12 12. Ὅσοι οὖν ἐν τούτῳ σκανδαλίζονται, φανερὸν ὅτι Ἰουδαΐζουσιν· καὶ ὅσοι μωρίαν ἡγοῦνται τὸ τοῦ ἐσταυρωμένου κήρυγμα, δῆλον ὅτι ἑλληνίζουσιν· «Ἰουδαίοις γάρ φησιν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν». Διὰ τοῦτο ἐπερωτήσω σε, ὦ ἀποστάτα, «τίς ἐστιν ὁ ἐσταυρωμένος, καὶ πῶς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία»; ἤκουσας γὰρ ὅτι Χριστὸν εἶπεν ἐσταυρωμένον καὶ Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. Καὶ οὐ πάντως δύο Χριστοὺς λέγει, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν. «Τίς οὖν ἐστιν» εἰπέ μοι· «γυμνὸς ὁ λόγος ἢ ψιλὸς ἄνθρωπος»; Ἕνα ὁμολόγησον κατὰ τὸν ἀπόστολον, καὶ ὃν βούλει εἰπέ. Ἐὰν γὰρ εἴπῃς ὅτι «γυμνός ἐστιν ὁ λόγος», ἀκούσει τὰ αὐτά, ὅτι «πῶς ἐσταυρώθη γυμνὸς ὁ θεὸς λόγος»; εἰ δὲ λέγεις «ἡ σάρξ ἐστιν», εἰπὲ «πῶς ψιλὴ σὰρξ καὶ δύναμίς ἐστιν τοῦ θεοῦ»; Ἐὰν δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἀπορῇς καὶ βούλῃ μαθεῖν, μὴ μερίσῃς τὸν Χριστὸν καὶ λέλυταί σοι ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἄπορον. Χριστὸς γὰρ

2. 1 Cor. 10, 9. 3. 2 Cor. 5, 16. 17. 7. cf. act. 24, 1 sqq. 11. 1 Cor. 1, 23 18. 1 Cor. 1, 23. 21.

1. ἀντεστήκαμεν | τοβάπτισμα 2. ὁμολογίας 3. ὁμολογήσαμεν 4. κατασάρκα | ἐγνῶκαμεν κατασάρκα 5. P οὐκ ἔτι | ὥστε add P | κτήσις 6. ἀρχαία | βαπισθῆς | κτήσις 7. γήνου | τέρτυλος ῥητορεύον 8. μηδεσοφίζου | παύλον | ἰσόψιφον 9. ἀντιλέγον | οὐκεῖπεν 12. σκανδαλίζει | λέγεις 18. ἑλληνίζουσιν 23. ἕνα 24. ἐπαμφοτέροις 26. εἶπεις 29. ἐὰν | τούτο | ἀπορεῖς | βούλῃ P tom I, p. 486 βούλει | μερήσης 30. λέλυτέσει.

ὁ σταυρωθεὶς αὐτὸς καὶ θεοῦ δύναμίς ἐστιν καὶ θεοῦ σοφία, ἡνωμένος ὢν ὁ θεὸς λόγος μετὰ τοῦ κυριακοῦ ἀνθρώπου. Ἀκούσας οὖν Χριστὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, νόει πανταχῇ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός· τῆς γὰρ ἀδιαιρέτου συναφείας τὸ ὄνομά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Ὁ οὖν ἐπὶ ταῖς οἰκονομίαις ἀρνούμενος ἕνωσιν, δῆλον ὅτι καὶ τὸ τῆς ἑνώσεως ὄνομα ἀρνεῖται.

13. Ἆρα οὖν οὐ φοβῇ, ὦ ἄνθρωπε; Ὃν ὁ Παῦλος ὁμολογεῖ θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν καὶ δόξης κύριον, σὺ λέγεις ψιλὸν ἄνθρωπον καὶ σῶμα νεκρόν, ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις διαιρῶν τὰ εἰς πάντας αἰῶνας ἀδιαίρετα καὶ θεοπρεπῶς καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένα; Εἰ δι' ἑαυτὸν καὶ οὐ δι' ἡμᾶς ἐσταυρώθη, ἐχέτω καὶ ἡ σὴ νεκρολογία εἰσαγωγήν. Ἄκουε πῶς τοὺς ἀπιστοῦντας περὶ τούτου ἀναθεματίζει ὁ ἅγιος ἀπόστολος, οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ δεύτερον· φησὶν γὰρ «κἂν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω· παρέδωκα γὰρ ὑμῖν, φησίν, ὃ καὶ παρέλαβον, ἐν πρώτοις, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι». Εἰ ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἀποθανὼν καὶ ἐγερθείς, ἀνθρώπῳ ψιλῷ ζῶμεν καὶ οὐκέτι υἱῷ θεοῦ· γέγραπται γὰρ ὅτι οὐκέτι ἑαυτοῖς ζῶμεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Ἆρα οὖν ἀκούων ταῦτα παρὰ τῆς γραφῆς, λοιπὸν ὁμολογήσεις τὴν κυριότητα τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος; Εἰ ἔτι ψιλὸν ἄνθρωπον εἴπῃς καὶ σῶμα νεκρόν, «πῶς ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν δόξης κύριος καὶ θεοῦ δύναμις καὶ σοφία»; ταῦτα γὰρ ὁ ἀπόστολος εἶναι λέγει τὸν ἐσταυρωμένον Χριστόν. Καὶ εἰ ψιλὸς ἄνθρωπος ἦν, «πῶς ὑπὲρ πάντων ἀπέ[θανεν] αὐτὸς προσδέων τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος»; Μάθε ὅτι καὶ οἱ δίκαιοι ἐκρατοῦντο ὑπὸ τοῦ θανάτου, ὡς καὶ οἱ ἁμαρτωλοί· φησὶν γὰρ «ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας»· οὐ γὰρ ὑπὲρ ἰδίας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παραβάσεως πάντες οἱ ἐξ Ἀδὰμ ἐκρατήθησαν.

14. Ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ κύριος καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι

---

14. Gal. 1, 8. 15. 1 Cor. 15, 3. 16. 2 Cor. 5, 15. 28. Rom. 5, 14.

---

1. σταυρωθῆς 2. ὢν 3. νώη | πανταχὶ 4. συναφίας 6. ἀρνήται 7. φοβὴ 9. διερῶν 10. ἀδιέρετα | καθὑπόστασιν 11. ἢ διέαυτὸν | διήμᾶς | ἐχέτο 13. οὐκ' ἅπαξ 14. εὐαγγελίζεται | παρῶ 16. πρότοις 17. μὴκέτι 18. ἐγερθὶς 19. οὐκέτι | γέγραπτε | οὐκ ἔτι | ἑαυτοὺς 20. τὸ 21. κυριότιτα 22. ἢ pro εἰ | εἰπεις 24. σωφία 25. ἀπέ[θανεν] suppl. P 26. προσδέων ego; C προσδέοντ P προσδέοντ[ι αὐτῷ] tom. II, p. 484 | ὑπὲρ ἀποθνήσκοντος.

αὐτῷ πιστεύειν παραγγέλλουσι τῷ ἐσταυρωμένῳ, ἆρα εἰς ψιλὸν ἄνθρωπον πιστεύειν ἡμᾶς ἀναγκάζουσιν; Ἐὰν δὲ πάλιν σοφιζόμενος εἴπῃς, ὅτι «οὐ τῷ ἐσταυρωμένῳ λέγουσιν, ἀλλὰ τῷ ἐνοικοῦντι θεῷ», ζητητέον τοῦτο. Ἡ οὖν σὺ ἀπόδειξον ὃ εἴρηκας, ὅπως καὶ ἡμεῖς μάθωμεν, ἢ ἡμεῖς ἀποδείξομεν ἐν κυρίῳ, καὶ μαθὼν μηκέτι ἀντίλεγε. Ἰδοὺ τί λέγει τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, ὁ μακάριος Παῦλος, οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀποστόλων τὴν ὁμολογίαν ποιούμενος· φησὶν γὰρ «ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον». Καὶ πάλιν βεβαιοῖ· «εἴτε ἐγώ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω κηρύσσομεν, καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε». καὶ πάλιν· «οὐδὲν ἔκρινα εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον». Εἰ μὴ οὖν καταδέξῃ καὶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὴν ἕνωσιν, οὐ διαφεύξῃ τὴν τοῦ κηρύγματος ἄρνησιν· οἱ γὰρ ἅγιοι ἀπόστολοι οὔτε γυμνὸν θεὸν λέγουσιν τὸν παθόντα οὔτε ψιλὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν ἅμα καὶ ἄνθρωπον, ὅς ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ τῆς δόξης κύριος, οὐ διαιροῦντες ἐπὶ τῆς οἰκονομίας, ἀλλ' ἕνα ἐξ ἀμφοῖν ὁμολογοῦντες σαρκὶ παθόντα Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν καὶ λέγοντες «ἡμεῖς κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον». Οὕτως οὖν κηρύσσουσιν καὶ οὕτως ἐπιστεύσαμεν.

15. Εὐθὺ πρὸς ταῦτά φασιν «καὶ θεὸς σταυροῦται ἢ θεὸς ἀποθνήσκει ἢ πεινᾷ ἢ κοπιᾷ»; Ἄφρον, πολλοστὸν ἀκούσας περὶ τῆς τοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως, ὅτι θεὸν γυμνομερῶς ἐπὶ ταῖς οἰκονομίαις ταύταις ὀνομάζεις! Δοκεῖς μοι οὐ μόνον τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων ἐπιλελῆσθαι! Οὐκ ἤκουσας, ὅτι «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν»; Ὃ οὖν γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν, ἐδέχετο τὰ στίγματα σωματικῶς· ὅμως ἀδιαιρέτως καὶ ὡς προϋπῆρχεν οἰκειοῦται τὰ πάθη ἀπαθῶς. «Καὶ πῶς, φησίν, ἡνωμένος καθ' ὑπόστασιν ἠδύνατο ἀπαθῶς οἰκειοῦσθαι τὰ πάθη»; Ἡμεῖς μὲν ἐπὶ θεοῦ ἐπερω[τᾶ]ν «πῶς» βλασφημίαν ἡγούμεθα· ὅμως ἐγώ σοι ἐν τοῖς κτίσμασιν δείξω πρᾶγμα γεγενημένον ὑπὸ ἀνθρώπου οὐκ ἀφανῶς, ἀλλὰ καὶ ὀφθαλμοῖς ὁρώμενον καὶ χερσὶν κρατούμενον, σὺ

---

6. act. 9, 15. 8. 1 Cor. 1, 23. 9. 1 Cor. 15, 11. 10. 1 Cor. 2, 2. 15. 1 Cor. 2, 8. 17. cf. supra 1 Cor. 1, 23. 17. cf. supra 1 Cor. 15, 11. 23. Jo. 1, 14.

---

1. ψηλὸν 2. εἴπεις 3. ζητειτέον 5. P ἀποδείξωμεν | μὴ καί τι 6. σκεύος 7. ὑπερεαυτοῦ 9. βεβαιοῖ | ἐκείνοι | οὕτω κηρύσσωμεν 10. ἔκρινα | ἐνομῖν | εἰμὶ 11. τούτον 15. διεροῦντες 20. πινὰ | κοπιὰ 21. ἐνανθρωπείσεως 22. δοκῆς 23. οὐκήκουσας 24. ἐσκείνωσεν | ὢ 25. στήγματα | ἀδιερέτως 26. προὐπήρχεν | οἰκιοῦται 27. ἠδύνατο | οἰκιοῦσθε 30. χερσεῖν.

δέ μοι εἰπὲ πῶς γέγονεν· «πῶς ἥνωται ἡ φλὸξ τῷ πεπυρωμένῳ χρυσῷ ἢ πῶς συλλιπαίνεται ἢ πῶς συνδιαιρεῖται ἢ πῶς συμβαστάζεται»; — Καὶ τοῦτο ἀπαθῶς· ὅτι μὲν γὰρ ταῦτα ἀπαθῶς συμπάσχει τὸ πῦρ τῷ χρυσῷ, φανερόν· τὸ δὲ «πῶς», οὐκ ἔχεις εἰπεῖν. Εἰ δὲ ἐπὶ τῆς κτίσεώς ἐστιν ἰδεῖν ὅτι τὸ καθ' ἑαυτὸ ἀκάθεκτον καὶ ἀπήμαντον καὶ ἀλίπαντον τῷ λιπαινομένῳ καὶ κατεχομένῳ ἑνωθὲν καθ' ὑπόστασιν συμπάσχειν ἀπαθῶς δύναται, τί λοιπὸν ἀπιστεῖς ἐπὶ τῆς παντοδυνάμου θεότητος; Εἰ [δὲ] ζητεῖς τὸ «πῶς», μὴ οὖν συναρπακτικῶς καὶ κακούργως ἐπερώτα λέγων ὅτι «ὁ θεὸς ἀποθνήσκει ἢ θεὸς πάσχει», ἀποκρύπτων τῇ γυμνολογίᾳ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἀδιαίρετον ἕνωσιν, ἀλλ' εἰπὲ «πῶς ἐστιν ὅτι ὁ Χριστὸς ἀπέθανεν ἢ ἔπαθεν»; Καὶ ὅσα λέγει ἡ θεία γραφή, πάντα ὑπέμεινεν σαρκὶ οὐ φύσεως ἀνάγκῃ, ἀλλὰ χάριτι ὑπὲρ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἀποθανὼν ἔζησεν, πολλῷ μᾶλλον μὴ ἀποθανεῖν ἠδύνατο· καὶ εἰ ἐπὶ θαλάσσης περιεπάτησεν, ἐπὶ γῆς περιπατεῖν καὶ μὴ κοπιᾶν ἠδύνατο· καὶ εἰ κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἰσήρχετο, πόσῳ μᾶλλον τοὺς συλλαμβάνοντας αὐτὸν διαδρᾶσαι ἠδύνατο; Ἐπειδὴ δὲ οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν ἔπασχεν, πάντα ὑπομεῖναι κατεδέξατο.

16. Ἀλλὰ τί πρὸς ταῦτα λέγουσιν; «Ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν θεὸς ἢ οὐκ ἔστιν»; «Ναί, ἐστὶν θεός, ἀλλ' οὐ γυμνὸς ἀνθρωπότητος»· ἐγὼ δέ σοι λέγω ὅτι «ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἡνωμένος τῇ θεότητι». Ὅταν οὖν ἀκούσῃς τὰ μεγαλεῖα, ἃ θεοπρεπῶς ἐποίησεν ὁ Χριστός, μὴ γυμνὸν θεὸν λέγε, ὁρῶν τὰ θαυμάσια, ἀλλ' ἡνωμένον ἀνθρωπότητι· καὶ ὅταν πάλιν ἀκούσῃς ὅσα ἔπαθεν, μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον ὑπολάβῃς διὰ τὰ πάθη ἀλλ' ἡνωμένον θεότητι. Τοῦτον ἔνσαρκον ἐπὶ γῆς ἰδόντες ἄγγελοι οὐκ ἐμέρισαν, καθὼς ὑμεῖς ἐπιχειρεῖτε μερίζειν, ἀλλὰ γνόντες θεοπρεπῶς ἡνωμένον θαυμασίως ἐδοξολόγησαν, λέγοντες «δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη· ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία». Βλέπεις πῶς τὴν ἐν ὑψίστοις δόξαν καὶ τὴν ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίαν συνῆψαν,

14. cf. Marc. 6, 48 sq. 15. cf. Joh. 20, 19. 27. Luc. 2, 14.

1. pro σὺ κτλ. C οὐδέ μοι εἶπε | ἥνωτε | φλὼξ 2. συνληπένεται | συν διερεῖται 3. συνβαστάζεται 4. σὺν πάσχει τῶ 5. ἐστὶν | ἑαυτῶ 6. ἀλήπαντον τῶ ληπομένω 8. δὲ suppl. ego 9. P interpunctione sua, quam tom. II, p. 484 perperam emendavit, totius loci nexum et sententiam pervertit. Spero eam, quam in textu adhibui, per se perspicuam esse. 10. ἀπὸ κρύπτων | γυμνωλογία 12. γραφῆ 13. ἀποθανῶν 14. ἐπιθαλάσσης | περὶ ἐπάτησεν 14 sq. εἰδύνατο bis | κεκλησμένων 16. συνλαμβάνοντας | διαδράσαι | ἠδύνατο 17. ἐπεὶ δὴ δὲ | οὐχ' 19. προσταῦτα | παθῶν 21. σὺ 22. ὅταν ego, cf. infra. P ὅτε 26. εἰδόντες | ἡμεῖς ἐπιχειρεῖται 27. γνῶντες | ἡνομένον.

καὶ τοῖς ποιμέσιν τὸν τεχθέντα Χριστὸν σωτῆρα σαφῶς εὐηγγελίσαντο, ἕνα λέγοντες καὶ οὐ δύο καθ' ὑμᾶς; «Καὶ ἡμεῖς, φασίν, ἕνα λέγομεν τὸν Χριστόν, ἐπὶ δὲ τοῖς πράγμασιν ἁρμοδίως τὰς φύσεις μερίζομεν». Τίς ἀκούσας ταῦτα οὐ φρίξει αὐτῶν τὴν θεομαχίαν; Διορθοῦνται τὴν ἄφραστον οἰκονομίαν τοῦ κυρίου· ἃ γὰρ αὐτὸς οὐκ ἐμέρισεν, οὗτοι τὴν πίστιν ἡμῶν χωλεύειν ἐποίησαν· καὶ ὡς ἐκεῖνοι οἴονται, ὅσα οὐχ εὗρεν εἰπεῖν ἡ θεία γραφή, οὔτε προφῆται οὔτε ἀπόστολοι, οὗτοι ὡσεὶ δευτεροκήρυκες φανεροποιοῦσιν, οὐκ εἰδότες ὅτι τοῦτο αὐτοῖς καταλήγει εἰς μεγάλην βλασφημίαν· πῇ μὲν γὰρ χωρίζοντες τὸν ἀχώριστον, πῇ δὲ συνάπτοντες καὶ ἱματίου δίκην ἐνδυ[ταὶ] καὶ ἐκδυταὶ τοῦ λόγου γινόμενοι οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ἀπερυ[σιν]. Εἰ γὰρ καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἀνέλαβεν ἡμῶν τὴν σάρκα, πῶς δωρήσηται ἡμῖν τὸ πνεῦμα; Ἡμεῖς δὲ πιστεύομεν τῇ θείᾳ γραφῇ, ὅτι κατ' εὐδοκίαν ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ αὐτὸς εἰς σάρκα τραπεὶς ἀλλ' ἑνώσας ἑαυτῷ ἀνθρωπείαν σάρκα, καὶ οὕτως πάντα ἄνθρωπον δεκτικὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος πεποίηκεν. Αὐτὸς καθ' ἕνωσιν ἀνέλαβεν σάρκα ὡς θεός, ἡμεῖς δὲ κατὰ μέθεξιν ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα ὡς ἄνθρωποι.

17. Ἆρ' οὖν τὸ σαρκωθῆναι αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ τὸ ὑπεραποθανεῖν ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων καὶ διὰ θανάτου καταργῆσαι τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστιν τὸν διάβολον, καὶ σῶσαι πάντας ἀνθρώπους τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν καὶ βασιλείαν οὐρανῶν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως πιστοῖς χαρίσα[σθαι], ταῦτα νεκρία εἰσίν, ὡς σὺ λέγεις, ἢ μᾶλλον τῆς ὑπερφυοῦς δυνάμεως καὶ σοφίας, καθὼς ὁ ἀπόστολος εἴρηκεν, δεικνὺς ὅτι τῶν ἀπ' ἀρχῆς θαυμασίων αὐτοῦ ἔργων ταῦτα θαυμαστότερα; φησὶν γὰρ «ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς». Ἐν ἀρχῇ μὲν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς δι' ἡμᾶς, καθὼς γέγραπται, ὅτι «πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ». Θαυμασταὶ μὲν αὗται αἱ δωρεαὶ καὶ ὑπερφυεῖς, ἡ δὲ ἔνσαρκος αὐτοῦ παρουσία θαυμαστοτέρα

---

20. Hebr. 2, 14. 22. cf. Joh. 3, 16 sq. 26. Eph. 1, 10. 27. Gen. 1, 1. 29. 1 Cor. 3, 22 sq.

---

3. ἐπιδὲ 6. οἰηνται 7. οὐκ ηὗρεν | οὗτοι 8. οὐκειδότες 9. καταλήγη 10. ἱματίου | ἔνδι . . . καὶ 11. ἀπερου . . . 12. ἡ γὰρ 13. γραφὴ 14. κατευδοκίαν 15. ἀνθρωπίαν 17. κατένωσιν | καταμέθεξιν. 20. ὑπεραποθανεῖν 23. χαρίσα[σθαι] suppl. P tom. II, p. 484 24. τοῖς ὑπὲρ φυοὺς 25. ἀπαρχεῖς 27. P μὲν mutavit in γὰρ.

καὶ ἀσυνείκαστος, διότι καὶ ταῦτα ἡμῖν ἐφαίδρυνεν καὶ μείζονα ἐχαρίσατο.

18. Μετὰ γὰρ τὰς προειρημένας διὰ τῶν κτισμάτων εὐεργεσίας κατασοφισθέντος ὑπὸ τοῦ διαβόλου τοῦ πρώτου ἀνθρώπου καὶ παρακούσαντος τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τῆς παρα[κοῆς] ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν πεσόντος, καὶ διὰ τὴν ἁμαρτίαν τῷ θανάτῳ παραδοθέντος, πάντες τῆς ἀϊδίου ζωῆς ἀπεπεπτώκειμεν, εἴτε ἁμαρτωλοὶ εἴτε δίκαιοι· οὐδεὶς γὰρ ἀνθρώπων ὑφήρητο τοῦ ἐγκλήματος, διότι ὑπέκειτο αὐτῷ ἡ ῥίζα τῆς ἡμῶν φύσεως, λέγω δὴ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. Καὶ ἦν λοιπὸν ἀναπόδραστος ὁ κίνδυνος, ὁ θάνατος ὁμοίως ἄφευκτος· ἡ γὰρ ἐντολὴ προέκειτο, ἡ καταδίκη ἐπὶ τῇ παραβάσει ὥριστο, ὁ κριτὴς ἀλάθητος, ὁ λόγος αὐτοῦ ἀψευδής, ὁ νόμος ἀληθής, τὸ δίκαιον ἀπαράλλακτον, ἀμήχανος ἡ μετάνοια, τὸν ἀμίαντον ἱερέα οὐκ ἔχουσα· πάντες ὑπέκειντο τῷ ἐγκλήματι. Ὤφελεν δὲ ἕως τούτου ἵστατο ἡ ἁμαρτία καὶ μὴ πλῆθος δυσσεβείας ἐπεισήγαγεν! Ἅπαξ χωρισθεὶς ὁ ἄνθρωπος τοῦ παραδείσου φωτὸς λελησθότως ἐραστὴς τῶν ἐναντίων ἐγένετο, καὶ ἦν αὐτῷ ἡ πλάνη οἰκειοτέρα τῆς ἀληθείας, αὐθαίρετος ἡ πονηρία, εὐπαράδεκτος ἡ εἰδωλολατρεία, εὔλογος ἡ φιληδονία, σπουδαζομένη ἡ πλεονεξία, πληθυνομένη ἡ ἁμαρτία, ἡ ὀργὴ φοβερωτέρα, ὁ ὄφις θρασύτερος, ὁ δὲ ἄνθρωπος ποτὲ ἐννεὸς ποτὲ μετέωρος, τὸ μέλλον οὐκ εἰδὼς καὶ τοῖς ἐνεστῶσιν ἐγκείμενος· καὶ ἔτι τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάσσετο, καθὰ γέγραπται, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι τῆς αὐτοῦ παρουσίας. Ὁ δὲ τῶν τοιούτων κακῶν ἑσμὸς λοιπὸν ἐγίνετο ἄλυτος δεσμός· ἐχρῆν γὰρ καθὼς ἐν πρώτοις τῇ παραβάσει οὕτω καὶ πᾶσιν τούτοις δικαίαν ἐπακολουθῆσαι τὴν ψῆφον. Εἰ δὲ ἐπὶ τῇ μιᾷ βρώσει θάνατος ὥριστο, ἐπὶ τῇ προσθήκῃ τῶν τοιούτων πονηρευμάτων τίς ἂν λοιπὸν ἀξία ἐπιφορὰ ἐπηνέχθη; «Τὸ ζῆν ἐν κολάσει δι' αἰῶνος τὸν ἄνθρωπον».

19. Τοῦτο γὰρ καὶ ὁ διάβολος ἐψήφιζεν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου,

---

21. Rom. 8, 20.

---

1. ἀσυνίκαστος | δι' ὅτι 5. παρα[κοῆς] suppl. P 8. ὑφείρετο | ὑπόκειτω | ῥήζα 9. δεὶ | πρώτος 10. ἀνυπόδραστος | ἐντολῇ 11. ὅριστο 14. ὑπέκιντο | ὤφελεν ego, C ὤφελον P ὤφελον toto loco perperam interpuncto 16. λεληθότως ego; C λεληθώτος P λεληθότος 17. οἰκιωτέρα | αὐθέρετος 18. εἰδολολατρεία 19. φοβεροτέρα 21. εἰδὸς 22. οὐχεκοῦσα 23. ἐπελπίδι | τοιοῦτον 24. ἐχρὴν 26. εἰ δὲ ἐπὶ κτλ. ego cum K tom. II, p. 486, qui tamen et ipse locum perperam interpunxit. C εἰ δὲ ἐπιτημία P ἡ δὲ ἐπιτιμία — πονηρευμάτων. cap. 20. Τίς ἂν κτλ. | ὅριστω 27. τοιοῦτον | ἐπιφορᾶ | ἐπινέχθη τὸ 28. διαἰῶνος.

ἴσως ἐκ τοῦ ἰδίου τόπου καὶ τοῦ ἡμετέρου στοχαζόμενος καὶ λέγων «[ὥ]σπερ τῆς πονηρίας ἐγένοντο κοινωνοί, οὕτως καὶ τῆς κολάσεως ἔσονται· δίκαιος γάρ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ ἀληθής, καὶ τὸν ἑαυτοῦ νόμον οὐ παραλύει· καὶ καθὼς ἐπὶ τῇ παραβάσει ἐξέβαλεν τὸν ἄνθρωπον καὶ θανάτῳ παρέδωκεν, οὕτως ἐπὶ τῇ προσθήκῃ τῶν κακῶν ἐν κολάσει συνδιαιωνίζειν αὐτὸν ἐμοὶ καταδικάσει». Ὅμως ὁ πονηρὸς τὸ μὲν δίκαιον ἤδη τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ παντοδύναμον ἠγνόει, ὡς καὶ νῦν οἱ ἴδιοι αὐτοῦ ἐργάται οἱ τὸ «πῶς» ἐπὶ θεοῦ λέγοντες καὶ τὸν Χριστόν, τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν καὶ σοφίαν, φυσιολογεῖν ἐπιχειροῦντες. Διὰ τοῦτο κατὰ τῆς δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ ἦλθεν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ σαρκωθεῖσα καὶ λυτροῦται τὸν ἄνθρωπον οὐκ ἐξουσιαστικῶς, ἵνα μὴ τὸ δίκαιον παραλύσῃ, ἀλλ' ἀνταλλακτικῶς καὶ δικαίως· γεννᾶται γὰρ ἀνθρωπίνως ἄνθρωπον τέλειον ἀναλαβεῖν, μᾶλλον δὲ πάντας διὰ τοῦ ἑνὸς ἀναλαβεῖν, καὶ πάσχει ὑπὲρ ἡμῶν, ὅπως καὶ τὴν ἀπόφασιν λύσῃ καὶ τὸ δίκαιον στήσῃ καὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον τελέσῃ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ θανάτου ἐλευθερώσῃ, αὐτὸς ἀποθανὼν ὑπὲρ πάντων καὶ τὸν διάβολον καταργήσας, μὴ δοὺς αὐτῷ χώραν ἐξουσιαστικῶς ποιεῖν ὃ θέλει, καθότι οὐδὲ αὐτὸς ἡμᾶς ἐξουσιαστικῶς ἐῤῥύσατο, ἀλλὰ νομίμως καὶ παντοδυνάμως. Ταῦτα οὖν τὰ θαυμάσια τὰ ὑπὲρ σοῦ καὶ πάντων ἡμῶν γινόμενα, ὦ βλάσφημε καὶ ἄπιστε ἄνθρωπε, νεκρίαν λέγεις καὶ οὐχὶ θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν κατὰ τὸν ἅγιον Παῦλον;

21 20. Ἐν ἐπιτόμῳ δὲ ταῦτα ἐμνημονεύσαμεν, ὅπως τοὺς ἀπίστους πείσωμεν ὅτι δι' ἡμᾶς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὴν θείαν γραφήν, οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ἀλλ' ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν. Σὺ δὲ λέγεις «πῶς»; Κἀγώ σοι λέγω ‹ἀπερινοήτως· ἐπὶ θεοῦ γὰρ τὸ πῶς οὐ λέγεται». Πάσχει ἀνθρωπίνως καὶ ὑπομένει ἀπαθῶς. Πάλιν σὺ λέγεις

---

21. 1 Cor. 1, 24. 22. Jo. 1, 14.

---

1. K l. c. τύπου | τοῦ ἡμετ. ego. P τὸν ἡμέτερον 12. λέγων ego; P λέγω. Locus totus, inde a καὶ λέγω usque ad καταδικάσει spurius mihi videbatur esse et fortassis e margine in textum quondam irrepsisse. Nam si hominem item ac diabolum poena aeterna dignum esse auctor probaret, res recte se haberet; at quid sibi vult haec argumentatio, qua diabolum, utpote qui homini facinorum socius factus sit, cum eo (ἐμοὶ sic!) in aeternum damnatum iri probatur? At legendum est λέγων, verba enim, quae sequuntur, e persona diaboli dicuntur. 2. [ὥ]σπερ suppl. P | πονηρείας | κοινονοί 7. ἰδη | ἠγνώει 8. τοπῶς 10. διατοῦτό 11. σαρκωθῆσα 14. λύσει 16. ἐλευθερώσει 17. ποιῆν 18. θέλη 22. ἐνεπιτόμω 25. καὶγὼ σὺ | ἀπερινοείτως 26. λέγετε.

«πῶς»; Κἀγώ σοι λέγω «κυριακῶς». Σταυροῦται σαρκί, ἀλλ' οὐχ ἑτεροῦται πνεύματι· ἤνωτο γὰρ ἐκ μήτρας. Σὺ λέγεις «πῶς»; Κἀγώ σοι λέγω «ἀκαταλήπτως». Ἀποθνήσκει σωματικῶς, ἀλλ' ἀθάνατος ἦν ἐνεργητικῶς. Πάλιν λέγεις «πῶς»; Κἀγώ σοι λέγω «παντοδυνάμως». Θάπτεται βροτείως καὶ ἀνίσταται θείως. Πάλιν λέγεις «πῶς»; Κἀγώ σοι λέγω «ἀνεξιχνιάστως».

Πάλιν δὲ ἐγὼ ἐπερωτῶ καὶ σύ μοι ἀποκρίνου. Μὴ περιλαλήσῃς τῇδε κἀκεῖσε, ἀλλ' εἰπὲ ὀρθῶς «ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ παντοδύναμός ἐστιν; ναὶ ἢ οὔ»; Ἐὰν λέγῃς «οὐκ οἶδα, διότι οὐ καταλαμβάνω θεοῦ δύναμιν», εἰ οὖν οὐ καταλαμβάνεις τὴν δύναμιν», πῶς αὐτοῦ διαιρεῖς τὴν ἕνωσιν μὴ εἰδὼς ποίᾳ δυνάμει ἥνωται; Ἐὰν δὲ τὸ ἐναντίον εἴπῃς, ὅτι «παντοδύναμος οὐκ ἔστιν», ἰδοὺ ἐλέγχει σε ἡ θεία γραφὴ λέγουσα «οἶδα ὅτι πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν». Εἰ δὲ ὁμολογεῖς »ναί, ὁ θεὸς παντοδύναμός ἐστιν», μηκέτι ἐπὶ ταῖς γεγενημέναις καὶ γεγραμμέναις οἰκονομίαις ζήτει τὸ «πῶς», ἐπεὶ δοκεῖς ἀπιστεῖν ὅτι ἐστὶν παντοδύναμος. Εἰ γάρ ἐστιν, μὴ ζήτει τὸ «πῶς»· εἰ δὲ χρὴ εἰδέναι τὸ «πῶς», οὐκέτι παντοδύναμος παρὰ σοί. Ἔτι δὲ σύ μοι εἰπὲ τὸ μικρότερον — μικρότερον γάρ ἐστιν, καθὼς ὀπίσω προειρήκαμεν — πῶς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς; Εἰ δὲ οὐκ ἔχεις εἰπεῖν τι περὶ τούτων, μηδὲ τὸ θαυμαστότερον περ[ιερ]γάζου πῶς ἐνηνθρώπησεν ἢ πῶς διὰ σαρκὸς ἀπαθῶς ἔπαθεν· μήτε φυσιολογεῖν ἐπιχείρει, ἀλλὰ πίστευε ὅτι παντοδύναμος ὢν ὡς ἠθέλησεν οὕτως καὶ ἐποίησεν. Ἢ οὐκ ἤκουσας τῆς γραφῆς λεγούσης ὅτι «πάντα ὅσα ἐθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν»; Μόνον δὴ οὖν πιστεύειν ὀφείλομεν ἃ λέγει ἡ θεία γραφὴ περὶ αὐτοῦ, τὸ δὲ «πῶς» μὴ περιεργάζεσθαι. Λέγει δὲ ἡ γραφὴ ὅτι Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι δι' ἡμᾶς ἐσ[αρκώ]θη καὶ δι' ἡμᾶς ἔ[πα]θε καὶ δι' ἡμᾶς ἐσταυρώθη καὶ δι' ἡμᾶς ἐτάφη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνελήφθη καὶ ἐν δεξιᾷ

---

13. Hiob 42, 2. 24. Psalm. 135, 6.

---

1. κἀγὼ σὺ | P κυριακῶς cum verbis insequentibus vix apte coniunxit 2. οὐκ ἑτεροῦται | ἤνωτω 3. ἀκαταλύπτως 4. κἀγὼ σὺ 5. βροτίως | λέγει 6. κἀγὼ σὺ 7. σοί με | περὶ λαλήσῃς 8. τίδε 9. οὐκοῖδα | δι' ὅτι 10. διερεῖς 11. ἰδὼς | εἴνωται 14. μὴ κέτι 17. οὐκ ἔτι | ἔτι δὲ ego. C ἐπεί, P παρὰ σοί, ἐπεὶ ** Σύ μοι 19. πρὸ εἰρήκαμεν cf. cap. 19 | ἐξουκόντων 21. περιτούτων | μὴ δὲ | περ[ιερ]γάζου suppl. P 22. ἐνηνθρώπεισεν, εἰ | διασαρκὸς 24. οὐκήκουσας 26. περὶ ἐργάζεσθαι 27. γραφῆ 28. ἐσ[αρκώ]θη suppl. P | ἔ[πα]θε suppl. P.

τοῦ πατρὸς ἐκάθισεν, καὶ ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρους καὶ μενεῖ εἰς τοὺς αἰῶνας.

21. Ὅσα οὖν λέγει ἡ θεία γραφὴ τὸν λόγον σαρκωθέντα ἀπαθῶς πεπονθέναι ἢ πεποιηκέναι πιστεύωμεν, τὸ δὲ «πῶς», ἐπειδὴ οὐκ εἶπεν, μὴ περιεργαζώμεθα. Γέγραπται ὅτι «ηὐδόκησεν ἐν αὐτῷ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς». Εἰ δὲ αὐτὸς 22 ηὐδόκησεν οὕτως, ἡμεῖς τί ζητοῦμεν τὸ «πῶς» ἢ ἐπὶ γράμμασιν αὐτὸν μερίζειν ἐπιχειροῦμεν καὶ πῇ μὲν ἱστᾶν αὐτοῦ τὸ σῶμα, πῇ δὲ τὸν κατοικήσαντα, ὡς ποτὲ μὲν κατοικεῖν ποτὲ δὲ μὴ κατοικεῖν κατὰ τὴν ὑμετέραν διάκρισιν; Πάλιν γέγραπται «ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός». Βλέπεις πῶς πανταχῇ ἔνσαρκον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογεῖ καὶ ἀχώριστον; Μιμησώμεθα τὸν Πέτρον, ὃς υἱὸν ἀνθρώπου ἀκούσας υἱὸν θεοῦ ὡμολόγησεν, καὶ διὰ τοῦτο μακάριος ἤκουσεν. Μιμησώμεθα τὴν Μαρίαν, ἥτις ζητοῦσα τὸ ἅγιον σῶμα ἔλεγεν «ἦραν τὸν κύριόν μου καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν». Μιμησώμεθα τὸν τυφλόν, ὃς τὸν λαλοῦντα αὐτῷ καὶ ὁρώμενον υἱὸν θεοῦ ἐπίστευσεν καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ προσεκύνησεν. Μὴ γὰρ ἡ γραφὴ εἶπεν περὶ τῆς αἱμορρόουσης ὅτι «τίς ἥψατο τοῦ ἀνθρώπου»; Μὴ εἶπεν ὅτι «ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ ἀνθρώπῳ»; Μὴ εἶπεν Πιλάτῳ «ὁ παραδιδούς μου τὸ σῶμά σοι περισσοτέραν ἁμαρτίαν ἔχει»; Μὴ εἶπεν ἡ γραφὴ «ἐσταύρωσαν τὸν ἄνθρωπον ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ»; Μὴ εἶπεν ὅτι «ἐνέδυσαν τὸν ἄνθρωπον ἢ τὸ σῶμα χλαμύδα κοκκίνην»; Μὴ εἶπεν «ἄνθρωπος ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ»; Μὴ εἶπεν ὅτι «πορεύεται ὁ ἄνθρωπός μου πρὸς τὸν πατέρα μου»; Μὴ εἶπεν ὅτι «βάλε τὴν χεῖρά σου εἰς τὴν πλευρὰν τοῦ ἀνθρώπου μου»; Ἀλλὰ πανταχῇ ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν θεοῦ λέγει ἡ θεία γραφὴ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. Κἂν υἱὸν θεοῦ εἴπῃ, τὸν Χριστὸν ἡνωμένον λέγει. Κἂν υἱὸν ἀνθρώπου εἴπῃ, τὸν αὐτὸν ὁμοίως λέγει. Κἂν τυπτόμενον κἂν παραδιδόμενον ἢ ἀπιστούμενον ἢ διωκόμενον ἢ

---

5. Col. 1, 19. 2, 9. 10. Rom. 9, 5. 13. Matth. 16, 13—17. 15. Jo. 20, 13. 16. Jo. 9, 35—38. 18. Marc. 5, 31. 19. Jo. 18, 22. 20. Jo. 19, 11. 21. Jo. 19, 18. 22. Matth. 27, 28 cf. Marc. 15, 17. 23. Marc. 8, 25. 24. Jo. 13, 28. 16, 28. 25. Jo. 20, 27.

---

1. ἐκάθηκεν 3. σαρκοθέντα 5. οὐκεῖπεν | περὶ ἐργαζόμεθα 7. ἢ ego; P εἰ. P sic interpungit: τὸ «πῶς»; c. 22. Εἰ ἐπὶ κτλ. — διάκρισιν, πάλιν γεγρ. Sed a πάλιν novum enuntiatum incipere, verba autem, quae antecedunt, ad Col. 1 l. c. pertinere facile apparet (cf. κατοικεῖν, σῶμα) | ἐπιγράμμασιν 8. ἱστᾶν 9. P mendose ut videtur κατοικήσοντα 11. κατασάρκα | ὁ ὢν | πανταχὴ 13. ὡς 18. τίς cum C, P τις 20. σοὶ 25. χείρας 26. πανταχεῖ 29. παραδιδώμενον.

πιστευόμενον ἢ πεινῶντα ἢ κοπιῶντα ἢ ἁπαξαπλῶς ὅσα λέγει ἡ θεία γραφή, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγει, τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.

22. Ἀμερίστως ἡνωμένος ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Πίστευε οὖν κατὰ τὴν γραφὴν σαρκὶ ἐλθόντα, ἀλλ' οὐ σάρκα ἐλθοῦσαν, σαρκὶ κοπιῶντα ἀλλ' οὐ σάρκα κοπιάσασαν, σαρκὶ παθόντα ἀλλ' οὐ σάρκα παθοῦσαν, σαρκὶ θανόντα ἀλλ' οὐ σάρκα θανοῦσαν, σαρκὶ σταυρωθέντα ἀλλ' οὐ σάρκα σταυρωθεῖσαν, σαρκὶ ἀναστάντα ἀλλ' οὐ σάρκα ἀναστᾶσαν, σαρκὶ ἀναληφθέντα ἀλλ' οὐ σάρκα ἀναληφθεῖσαν, σαρκὶ θεραπεύσαντα, ἀλλ' οὐ σάρκα θεραπεύσασαν, σαρκὶ καθήμενον ἀλλ' οὐ σάρκα καθημένην. Καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα λέγει ἡ θεία γραφὴ περὶ αὐτοῦ σωματικῶς, οὐκ ἔχεις δεῖξαι ὅτι τὴν σάρκα μονομερῶς λέγει, ἀλλ' ἡνωμένην καὶ αὐτὸν οἰκειούμενον τὰ τῆς σαρκὸς πράγματα· λέγει γὰρ ὅτι ἐγεννήθη ὁ Χριστός, ἐθεράπευσεν ὁ Χριστός, ἔφαγεν ὁ Χριστός, ἐκάθευδεν ὁ Χριστός, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τοὺς πόδας τοῦ Χριστοῦ, τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ, ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ, ἐκοπίασεν ὁ Χριστός, ἔπαθεν ὁ Χριστός, ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστός, ἐσταυρώθη ὁ Χριστός, ἀνέστη ὁ Χριστός, ἀνελήφθη ὁ Χριστός, ἐκάθισεν ὁ Χριστός. Οὐδαμοῦ εἶπεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος αὐτοῦ ἔπαθέν τι ἢ ὁ θεὸς λόγος ἐποίησέν τι, ἀλλὰ πανταχῇ ᾠκειώσατο τὰ τῆς σαρκὸς πράγματα, οὐκ ἐπὶ γῆς μόνον ἐν τῷ νῦν καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν οὐρανοῖς εἰς τοὺς αἰῶνας.

23. Εἰ ταῦτα οὕτως ἤκουσας παρὰ τῆς θείας γραφῆς, πιστεύειν 23
ὀφείλεις καὶ μὴ περιεργάζεσθαι. Ἀλλὰ τί φησιν; «Ὃ οὐκ οἶδα, πῶς πιστεύσω, ἢ τί ἐστιν πίστις»; Πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, εἰπὼν ὅτι «πιστεύω εἰς τὸν θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα, θανόντα, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς». Μὴ ταῦτα οὐχ ὡμολόγησας

---

1. πινῶντα 2. μετὰ τῆς ἰδ. σ. cum superioribus coniunxi cf. paulo supra. P τὸν θεὸν λόγον. Μετὰ κτλ. 5. ζώντος 9. ἀναστάσαν 10. ἀναληφθῆσαν | Hoc membrum σαρκὶ θεραπεύσαντα κτλ. mendo nescio quo in hunc locum videtur derepsisse. 14. οἰκειούμενον 15 sqq. vix videtur necessarium esse singulos scripturae sacrae locos, qui auctori obversantur, afferre. 19. ἐκάθησεν 21. πανταχῆ | οἰκιώσατω 23. γραφῆς 24. ὀφείλης | περὶ ἐργάζεσθαι 28. ἐπεσχάτων 29. ἐνανθρωπίσαντα 31. ζώντας | οὐκωμολόγησας.

ἤτοι δι' αὐτοῦ ἤτοι δι' ἑτέρου; Μὴ οὐ συνετάφης αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ συνηγέρθης διὰ τῆς λαμπρᾶς στολῆς καὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων; Διὰ τοῦτο ἐκζητῶν τὰ θεῖα πρῶτόν μοι τὰ σὰ ἀπάγγειλον καὶ διάκρινον, ἵνα διὰ τῶν σῶν πιστεύσω ὅτι καὶ τὰ Χριστοῦ εἰδέναι δύνασαι. Πῶς ζῶν ἐν σαρκὶ συναπέθανες τῷ Χριστῷ καὶ συνετάφης; Πῶς δὲ καὶ ἐσθίεις αὐτοῦ τὸ σῶμα, εἰ ψιλόν ἐστιν; Πῶς δὲ καὶ πίνεις αὐτοῦ τὸ αἷμα, καὶ αὐτὸ εἰ ψιλόν ἐστιν; Οὔτε γὰρ τὸν θεὸν λόγον λαμβάνεις οὔτε αὐτὸν τὸν Χριστόν, ἀλλ' ἀκούεις ὅτι «σῶμα Χριστοῦ» καὶ «αἷμα Χριστοῦ». Εἰ οὖν οὐχ ἥνωται — κατὰ σὲ λέγω — πῶς σε ζωοποιήσουσιν; Καὶ [εἰ] οὐκ εἰσὶν καθ' ἕνωσιν 24 ἅγια, πῶς σε ἁγιάσωσιν ἢ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν παράσχωσιν; Εἴ σοι ἔλεγον περὶ Χριστοῦ, πάλιν ἂν ἐσοφίζου καὶ ἐμέριζες. Νυνὶ δὲ περὶ σώματός σοι λέγω καὶ αἵματος. Εἰπὲ «πῶς καθ' ἑαυτὰ ζωὴν ἡμῖν δωροῦνται»; ἀκούεις γὰρ τοῦ ἱερέως «σῶμα ἅγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον». Εἰ ἔλεγέν σοι «Χριστὸς ἅγιος εἰς ζωὴν αἰώνιον», ἔλεγες πάλιν ὅτι «ἁγιός ἐστιν διὰ τὸν ἐνοικοῦντα θεόν». Νυνὶ δὲ ἀκούεις τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα μονομερῶς ὀνομαζόμενα ἅγια, καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένα θεότητι ἐκ μήτρας καὶ οὐ μετὰ τὸ γεννηθῆναι κατὰ μέθεξιν.

24. Ὁ δὲ τοῦτο πιστεύων λοιπὸν ἐργάζεται τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐ περιεργάζεται αὐτοῦ τὴν φύσιν. Ὅθεν ἡμεῖς παρὰ τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦτο μαθόντες ἀκριβῶς οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ μὴ ἐργαζόμενος τὴν φύσιν αὐτοῦ περιεργάζεται· ὁ δὲ πιστεύων κατεργαζόμενος λαμβάνει πνεῦμα ἅγιον καὶ θεοδίδακτος γίνεται καὶ ποταμοῦ δίκην προχέει καὶ ἑτέροις τὴν ἀλήθειαν, κατὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου, εἰρηκότος «ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος· τοῦτο δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ πνεύματος, οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν». Ἄκουε πάλιν τί λέγει ὁ Παῦλος περὶ αὐτοῦ, ὃν σὺ ἀδεῶς μερίζεις; «Αὐτῷ, φησίν, πᾶν γόνυ κάμψει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός». Ἆρ' οὖν οὐ φρίξεις

2. cf. Col. 2, 12. 22. 2 Thess. 3, 11. 24. cf. 1 Thess. 4, 9. 26. Jo. 7, 38 sq. 30. Phil. 2, 10 sq.

1. ἤτοι bis cum C; P εἴτε | αὐτοῦ | διετέρου 3. θεία 6. ἐστίεις 9. οὐκήνωται 10. εἰ add P | κατένωσιν 17. μονομερὸς 19. καταμέθεξιν 20. ὁ δὲ 27. ῥεύσωσιν | ζώντος 29. πάλην 30. κάμψη (?) P κάμψει et in textu et in notis habet 31. ἐπιγίων.

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, προσκυνουσῶν αὐτῷ τῶν προειρημένων ἁγίων δυνάμεων ἀπεριέργως καὶ δοξαζουσῶν τὸν θεὸν ὑπὲρ [τοῦ] τῆς ἀφράστου ἑνώσεως μυστηρίου, ἀλλὰ μέλλεις καὶ τότε μερίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν τὸ «πῶς»; Ἐκεῖ μὲν οὖν, ὡς οἶμαι, ὑπὸ τοῦ φόβου κεκαρωμένος οὔτε εἶπῃς οὔτε ἐννοήσῃς· πάλιν προσδόκα, ὅτι ἃ ὧδε ἐφρόνησας, ταῦτά σοι κἀκεῖ λογισθήσεται. Διὰ τοῦτο μετανόησον ἐπὶ τῇ κακοπιστίᾳ σου, ὦ ἄνθρωπε, καὶ ὡς θέλει ὁ Χριστὸς οὕτως αὐτῷ καὶ πίστευε.

25. Ἄκουσον τί λέγει πρὸς τοὺς μαθητὰς ὁ κύριος· «τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου»; Πρόσσχες ἀκριβῶς πῶς οὐκ εἶπεν «τὸν τοῦ θεοῦ», ἀλλὰ «τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου». Καὶ μετὰ τὸ ἀκοῦσαι ὅτι οἱ μὲν Ἰωάννην οἱ δὲ Ἠλίαν, ἔφη αὐτοῖς «ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι»; Ἀπεκρίθη αὐτῷ ἡ κρηπὶς τῶν ἀποστόλων, Πέτρος, καὶ εἶπεν «σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος». Καὶ πρὸς ταῦτα ὁ κύριος «μακάριος εἶ, Σίμων Βὰρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, τουτέστιν ἀνθρωπίνη ἔννοια, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», καθότι υἱὸν ἀνθρώπου ἀκούσας υἱὸν θεοῦ ὡμολόγησεν. Καὶ τί πρὸς αὐτόν; «Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς». Εἰ οὖν καὶ σὺ ὑπερβὰς τὴν ἀνθρωπίνην ἔννοιαν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου τὸν ἐκ Μαρίας γεννηθέντα ὁμολογήσεις υἱὸν θεοῦ, μακαρίσει σε πάντως, καθὼς καὶ τὸν ἅγιον Πέτρον, καὶ πᾶσάν σου τὴν τῶν λογισμῶν ἐκκλησίαν ἐποικοδομήσει ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ τῆς πίστεως, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, ἐπειδὴ τὰ ἐκεῖ δεσμὰ κατελθὼν ἔλυσεν διὰ τοῦ ἁγίου σώματος, ἵνα σώσῃ τοὺς οὕτως ἀμερίστως αὐτῷ πιστεύοντας. Ἐὰν 26 δὲ καὶ ἐπὶ τούτοις ἀντιλέγῃς καὶ ἔτι μερίζειν ἐπιχειρῇς, εἰπέ μοι «τίς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου»; Εἴ μοι λέγεις «ὁ θεὸς λόγος», καὶ πῶς ἐστιν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; εἰ δὲ λέγεις «ψιλὸς ἐστιν ἄνθρωπος», πῶς αὐτὸν υἱὸν θεοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος; Ἐὰν δὲ διαφυγεῖν μὴ δυνάμενος εἴπῃς ὅτι «καὶ ψιλὸς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ υἱὸς θεοῦ ὀνο-

9. Matth. 16, 13 sqq.

1. πρὸς κυνουσῶν 2. ἀπεριέργος | δοξαζόντων | τῶν θεὸν | τοῦ interposui ego 3. ἑνώσεως 5. κεκαρομένος | ἐννοήσῃς ego; P ἐννοήσεις | P post πάλιν perperam add. μηδὲ | πρὸς δόκα 6. κἀκεῖνο 10. υἱὸν τοῦ θεοῦ 11. οὐκεῖπεν 13. αὐτῆς | λέγεται | κριπὶς 15. ζόντος 17. καθ' ὅτι 20. ὑπὲρ βὰς 24. ἐπικοδομήσει 25. ἐκεὶ | διατοῦ 26. πιστεύωντας 27. ἀντιλέγεις | ἐτιμερίζειν.

μάζεται», δύο Χριστοὺς εἰσάγεις, ἕνα τὸν θεὸν λόγον καὶ ἕνα τὸν ἄνθρωπον· φησὶν γὰρ «σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος».

26. Κἂν τὸν μακάριον Θωμᾶν μαρτυροῦντα κατάδεξαι, ὃς ψηλαφήσας τὴν πλευρὰν καὶ τὰς χεῖρας τοῦ σωτῆρος κύριον αὐτὸν καὶ θεὸν ὡμολόγησεν, οὔτε τοῖς θαυμασίοις ἔργοις αὐτοῦ οὔτε τοῖς θείοις λόγοις αὐτοῦ ἐπονομάζων κύριον καὶ θεόν, ἵνα μὴ εἴπῃς ὅτι «τὸν ἐνοικοῦντα λέγει», ἀλλὰ ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸ ἅγιον σῶμα ψηλαφήσας κύριον εἶναι καὶ θεὸν σαφῶς ὡμολόγησεν. Τί λέγεις καὶ πρὸς ταῦτα; Τίς ἐστιν ὁ ψηλαφηθείς; «Ψιλὸς ἄνθρωπος»· καὶ πῶς κύριος καὶ θεὸς ὡμολογεῖτο; «Ἀλλὰ γυμνὸς ὁ λόγος»· καὶ πῶς ἐψηλαφᾶτο; Ἀνάγκη σε καὶ ὧδε ὁμολογῆσαι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι «κύριος Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν». Ἢ οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πῶς τοῖς ἀποστόλοις περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνεκάλει λέγων «δεῦτε καὶ ἴδετε ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι, ὅτι πνεῦμα καὶ σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα»; Διὰ τί οὐκ εἶπεν «δεῦτε καὶ ἴδετε ὅτι ἄνθρωπός μου ἐστίν», ἀλλὰ σάρκα καὶ ὀστέα ἐπιδεικνὺς ἔλεγεν «ἴδετε ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι»;

27. Καὶ τί ἔτι μαρτυρίας ζητοῦμεν περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, πάσης τῆς θείας γραφῆς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ δηλούσης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν, θείοις λέγω καὶ ἀνθρωπίνοις, οἷς τε ἐποίησεν, καὶ οἷς ἔπαθεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Εἰ γὰρ καὶ τοῦ ἁγίου σώματος μετὰ τὸν σταυρὸν ἐμνημόνευσεν ἡ θεία γραφή, οὐχ ὡς τῆς θείας ἀξίας αὐτὸ χωρίζουσα ἢ τῆς κατὰ φύσιν αὐτῷ παρούσης ἁγιωσύνης, ἀλλὰ βουλομένη δεῖξαι ὅτι οὐ φαντασίᾳ, καθὼς οἴονται, ἀλλ' ἀληθείᾳ ἐν σαρκὶ ἦλθεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Διὸ καὶ λέγει φανερῶς «εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος». Ποῦ ἐληλυθότα ἢ δηλονότι ἐν τῷ κόσμῳ; διὰ τί ἢ δι' ἡμᾶς; ἵνα τί; ἵνα

---

4. Jo. 20, 24—29. 14. cf. Luc. 24, 39. 23. e. g. Marc. 15, 43. 27. cf. 1 Jo. 2, 22. 4, 2. 3.

---

3. ζώντος 4. κατάδεξε | ὡς 5. ψηλαφίσας 10. φιλαφηθείς 11. ὁμολογεῖτο | ἐψιλαφάτο 12. ὠμολογῆσαι 13. οὐκήκουσας 14. τοῦ αὐτοῦ cum C et K = de eadem re. P αὐτοῦ 16. θεωρεῖται | διὰ τί cum C; P διατί | οὐκεῖπεν 17. ὁστέα 24. τῆς θείας ἀξίας ego cum C; P τὴν θείαν ἀξίαν cf. quae sequuntur | αὐτὸ ego: C αὐτῶ, P αὐτῷ | χωριζούσης | ἢ τῆς ego; P ἤτις 25. δείξαι 26. οἴηνται | ἀλήθεια 27. οὐκ ὁμολογεῖ 29. δῆλον ὅτι | διὰ τί cum C; P διατί.

διδάξῃ ἀλήθειαν, ἣν οὐδεὶς ἄλλος ἐδίδαξεν, τὸ πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα — ὅμως δι' ἐργασίας ἐντολῶν καὶ οὐ διὰ σιγῆς (sive potius ψιλῆς) γνώσεως — καὶ ἵνα ὑπὲρ τῶν πιστῶν πάθῃ, ἐξουδενωθῇ, ἐμπτυσθῇ, ῥαπισθῇ, δεθῇ, φραγελλωθῇ, σταυρωθῇ, χολὴν καὶ ὄξος πίῃ, ἀποθάνῃ, λόγχῃ νυγῇ καὶ τριήμερος ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ· ὁμοίως, ὁ αὐτὸς καὶ τὰ θεῖα ἵνα ποιήσῃ ἐν σαρκί, ὅπως ἴδωμεν τοὺς ἀγγέλους ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπ' αὐτόν, ὅπως δῷ πνεῦμα ἅγιον τοῖς διὰ τῶν ἐντολῶν αὐτῷ πιστεύουσιν καὶ σώσῃ αὐτούς, καὶ ὅπως ἀναληφθῇ εἰς οὐρανὸν καὶ καθίσῃ ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἔλθῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ διαμείνῃ σὺν τῷ πατρὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Ταῦτα ἡμεῖς ἀκούοντες παρὰ τῆς θείας γραφῆς πιστεύομεν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.

28. Ἀλλὰ πάντως ἐρεῖς μοι ὅτι «κἀγὼ πιστεύω εἰς πατέρα καὶ 28
υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα», υἱὸν γυμνὸν τὸν λόγον ἐννοῶν καὶ οὐχὶ μετὰ τῆς ἁγίας καὶ ἰδίας σαρκός. Ἀλλ' ἄκουε τοῦ κυρίου καὶ περὶ τούτου λέγοντος «αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα πιστεύωσιν εἰς σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν»· ἤκουσας δὲ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, μὴ γὰρ ἄσαρκον. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο πιστεύῃς λεγούσῃ τῇ θείᾳ γραφῇ, εἰπὲ σὺ «πῶς ἦλθεν γυμνὸς ὁ λόγος ἢ πῶς ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον»; Ἆρα κατὰ σὲ μεταβατικῶς ἢ ἀλλοιωτῶς ἢ τρεπτῶς ἢ φανταστικῶς καὶ ἀνυποστάτως; Μὴ γένοιτο οὕτω φρονεῖν ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου! Ἀλλὰ ἀποστολὴ καὶ κατάβασις καὶ ἁγιασμὸς καὶ χρίσμα παρὰ τοῦ πατρὸς ἡ ἕνωσις γέγονεν ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ σαρκί, ἣν ὁ θεὸς λόγος ἐκ [μή]τρας ἑαυτῷ ἑνώσας ἀτρέπτως καὶ ἀφράστως πάντα τὰ αὐτῆς εἰς ἑ[αυ]τὸν ᾠκειώσατο. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἡ παρουσία αὐτοῦ εἰ μὴ ἡ θαυμαστὴ ἐνανθρώπησις καὶ ὅσα ἐν αὐτῇ ἐλάλησεν ἢ ἔπαθεν ἢ ἐποίησεν, καὶ ποιεῖ δὲ καὶ ποιήσει. Ὥσπερ γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἦλθεν καὶ ἔπαθεν, οὕτω καὶ ἱερατεύει καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν καθὼς λέγει ὁ ἅγιος Παῦλος,

---

5. Jo. 19, 34. 7. Jo. 1, 52. 16. cf. Jo. 17, 3. 30. Rom. 8, 34.

---

1. ἐδείδαξεν 2. διεργασίας ἐντωλῶν 3. διασιγῆς; ψιλῆς conieci ego. Marcus locutionem ψιλὴ γνῶσις saepius habet: de iustif. 5. 211, 964 D. 4. ἐξουδενοθῇ | φραγελλωθῇ ego; P (tom. II, p. 484) φραγελωθῇ 5. ὅξος 6. θεία 8. δώῃ | αὐτῷ ego; P αὐτοῦ 9. καθίσει 10. ζώντας | διαμείνει 14. τὸν υἱὸν γυμνὸν 17. P mendose ἤκουσες 19. μὴ δὲ 21. αὐτοῦ 22. γένετο 24. χρήσμα | ἔνωσις | γέγωνεν 25. ἣν ego P τῇ ἁγίᾳ σαρκί. Εἰ κτλ. | ἐκ . . . τρας | ἑαὐτω | ενώσας | ατρέπτως 26. εἰςε . . . τὸν | οἰκιώσατο 27. ἄλλό ἐστιν.

οὐχ ὑποτακτικῶς ἀλλ' οἰκονομικῶς. Διὰ τοῦτο γὰρ εὐδοκίᾳ πατρὸς ἐνανθρωπήσας ἀνεδέξατο ἡμᾶς, ἵν', ὅσα ἡμεῖς ὀφείλοντες ποιεῖν οὐ δυνάμεθα, ταῦτα αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν ποιῇ.

29 29. Αὐτὸς οὖν ὑπὲρ ἡμῶν τὰ δέοντα ποιῶν ἐν αὐτῷ δείκνυσιν ἡμῖν τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Διὰ τοῦτο νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασεν, ἵνα ἡμῖν δείξῃ ὑπὲρ ἀγάπης μηδὲ πεινῶντας ἐκκακεῖν ἢ ἐπακούειν τοῦ διαβόλου τοὺς λίθους ἄρτους παρακελευομένου γενέσθαι. Οὕτω καὶ διψᾷ καὶ κοπιᾷ καὶ καθεύδει καὶ μετὰ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ προσεύχεται καὶ μὴ εἰδέναι τὸν υἱὸν τὴν ὥραν ἢ τὴν ἡμέραν τῆς συντελείας λέγει, καὶ εἰς γάμους ὑπάγει, καὶ συλλυπεῖται ἐπὶ τῇ πωρώσει, καὶ περίλυπος γίνεται ἕως θανάτου, καὶ ἁμαρτωλοῖς συνεσθίει, καὶ τὸ τοῦ θανάτου ποτήριον εὔχεται εἰ δυνατὸν παρελθεῖν, καὶ κλαίει ἐπὶ νεκρῷ, καὶ ἰχθύας ἀγρευθῆναι ἐκέλευσεν, καὶ τροφὰς ἀγοράσαι οὐκ ἀπέτρεπεν, καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα εἶναι δυνατὸν ἐν πιστοῖς ἀνθρώποις, ἐκτὸς ἁμαρτίας, πάντα ἀνεδέξατο καὶ ὑπέδειξεν· οὐ γὰρ μόνον τὴν σάρκα ἡμῶν ἀνέλαβεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν αὐτῆς τὰ πράγματα χωρὶς ἁμαρτίας, ἵνα γνῶμεν ὅτι οὐδὲν τῶν φυσικῶν ἀναγκάζει εἰς ἁμαρτίαν. Ὅταν δὴ οὖν ἀκούσῃς ὅτι σωματικόν τι ἢ ἀνθρώπινον ὁ Ἰησοῦς ἐποίησεν ἢ ἐλάλησεν, μὴ ὡς ἀδυνατοῦντα ποιῆσαι τὸ μεῖζον ἡγοῦ, ἀλλὰ θαύμαζε αὐτοῦ τὴν φιλανθρωπίαν κατὰ τὴν εἰς ἡμᾶς συγκατάβασιν· εἰ γὰρ δι' ἡμᾶς ἐνηνθρώπησεν, δῆλον ὅτι δι' ἡμᾶς καὶ λαλεῖ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει τὰ ἀνθρώπινα. Μὴ οὖν τῷ δι' ἡμᾶς ἀνθρωπίνῳ γεγενημένῳ πράγματι σύγκρινε τὴν πᾶσαν τοῦ Χριστοῦ δύναμιν, ὡς διὰ τοῦτο μερίζειν αὐτὸν κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν πραγμάτων, καὶ τὰ μὲν ἐπιγράφειν ψιλῇ τῇ σαρκί, τὰ δὲ γυμνῇ τῇ θεότητι.

30 30. Ἐπειδὴ δὲ οὐχὶ πιστεύειν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ ἀλλ' ἐνδελεχεῖν εἰς τὰ ἀπόκρυφα μεμαθήκαμεν, ἴσως καὶ τοῦτο ἐννοήσας ἐρεῖς μοι «εἰπὲ τίνα ἐγέννησεν ὁ πατὴρ πρὸ ἑωσφόρου κατὰ τὴν γραφήν,

---

5. Matth. 4, 2 par. 8. Jo. 19, 28. | Jo. 4, 6. | Marc. 4, 38 par. 9. Marc. 2, 16. | Marc. 6, 46. 10. Marc. 13, 32. | Jo. 2, 2. 11. Marc. 3, 5. | Marc. 14, 34. 13. Matth. 26, 39. | Jo. 11, 35. | Jo. 21, 6. 14. Jo. 4, 8. 17. Hebr. 5, 15. 29. Psalm. 110, 3.

---

2. ὀφίλοντες 4. αὐτῶ 6. ἐπίνασεν | μηδὲ ego; P μήτε 7. πινῶντας | ἐνκακεῖν 8. καθεύδη 10. ὑπάγη 11. συνλεπεῖται | πορώσει 12. Christum cum peccatoribus accubuisse hic loco parum idoneo iterum commemoratur 14. οὐκ ἀπέτρεπεν ego. C οὐκανέτρεπεν. P οὐκ ἀνέτρεπεν 17. καταφύσιν | χορὶς 18. δῆ 20. μείζον 22. ποιῆ 27. ἐπὶ δὴ | οὐχιπιστεύειν 29. προεωςφόρου.

τὸν θεὸν λόγον ἢ τὸν ἄνθρωπον»; Κἀγώ σοι λέγω ὅτι «κατὰ φύσιν τὸν θεὸν λόγον, κατὰ χάριν δὲ ᾠκειώσατο καὶ τὸν ἄνθρωπον εὐδοκίᾳ θεοῦ πατρός, κατὰ τὴν γραφὴν λέγουσαν «οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα». Ἐπεί, εἰ μὴ ἦν ἡνωμένος οὐκ ἂν ἦν αὐτῷ τὸ ὄνομα Ἰησοῦς Χριστός, ἀλλὰ θεοῦ λόγος καθὼς ἀπ' ἀρχῆς· εἰ δὲ μή, σύ μοι εἰπὲ τίνος χάριν οἱ ἀπόστολοι γυμνὸν τὸν λόγον οὐκ ἐκήρυξαν υἱὸν θεοῦ, ἀλλὰ πανταχῇ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, ἢ δηλονότι διὰ τὴν ἕνωσιν; Υἱός ἐστιν ἀνθρώπου ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐχὶ διὰ ψιλὴν σάρκα, ἀλλὰ διὰ ἕνωσιν τῆς ἁγίας σαρκός· καὶ υἱὸς δὲ θεοῦ ὁμοίως οὐ διὰ γυμνὸν τὸν λόγον ἀλλὰ διὰ ἕνωσιν τοῦ λόγου· ἕτερον γάρ ἐστιν ἰδιότης καὶ ἕτερον ἕνωσις. Ἕνωσιν δὲ λέγομεν μυστικὴν καὶ ἀσύγχυτον· οὔτε γὰρ ὁ λόγος εἰς σάρκα ἐτράπη, οὔτε ἡ σὰρξ ἀνελύθη εἰς λόγον· ἀλλὰ μένοντος τοῦ λόγου ὅπερ ἦν, καὶ οὔσης τῆς σαρκὸς ὅπερ ἐστίν ηὐδόκησεν ὁ θεὸς λόγος κατὰ βουλὴν θεοῦ πατρὸς ἑνωθῆναι τῇ σαρκὶ ἐκ μήτρας· ἀσυγχύτως γὰρ διαμενούσης ἑκάστης φύσεως, οὐδ' ὁποτέρα αὐτῶν ἐν Χριστῷ μεμερισμένην ἔχει τὴν ἰδιότητα οὔτε ἐν τοῖς ὀνόμασιν οὔτε ἐν τοῖς πράγμασιν. Ὁ γὰρ ὀνομαζόμενος υἱὸς ἀνθρώπου Χριστός, ὁ αὐτὸς ὀνομάζεται καὶ υἱὸς θεοῦ κατὰ τὴν γραφήν· φησὶν γὰρ τῇ ἁγίᾳ Μαρίᾳ «πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ» διὰ τὴν ἐκ μήτρας ἕνωσιν. Αὐτὸς δὲ καὶ ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν, καὶ τὰ θεῖα ἐποίει καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἔπασχεν· τὰ θεῖα μὲν γάρ, ᾗ καὶ λόγος, ἐποίει· ὅμως οὐ γυμνὸς ἀλλ' ἡνωμένος . . . . . θεότητι. Οὔτε οὖν τοῦ λόγου οὔτε τῆς σαρκὸς τροπὴν λέγομεν, ἀλλὰ ἀδιαίρετον τὴν ἕνωσιν αὐτοῦ ὁμολογοῦμεν.

---

3. Matth. 3, 17. 20. Luc. 1, 35.

---

1. σὺ 2, καταφύσιν | καταχάριν | οἰκιώσατο 4. ἀγαπιτος 6. ἀπαρχῆς | σοί 8. ἢ δηλονότι ego. Ad constructionem τίνος χάριν — ἢ δηλονότι conf. ποῦ ἐληλυθότα ἢ δηλονότι ἐν τῷ κόσμῳ; p. 26, 29. C εἰ δῆλον ὅτι, P (cf. I, p. 486) ἐσταυρωμένον; Ἢ δῆλον ὅτι κτλ. Totum enuntiatum aptius a me, quam a P esse interpunctum apparere spero. 9. διαψιλὴν 11. ἰδιώτης 14. ὅπέρ ἐστιν (cf. I, p. 486) 15. καταβουλὴν 17 sq. οὔτε bis corr. ego. P οὐδὲ bis 21. ἐπισὲ 23. ταθεία | ἐποίη 24. ᾗ ego; P εἰ 25. Non est dubium — id quod P fugit — quin hoc loco nonnulla exciderint, per homoeoteleuton (ἡνωμένος), ut mihi videtur. Lacuna sic fere explenda videtur: [ἡνωμένος] τῇ σαρκί· τὰ δὲ ἀνθρώπινα, ᾗ καὶ ἄνθρωπος, ἔπασχεν· ὅμως οὐ ψιλὸς ἀλλ' ἡνωμένος [θεότητι κτλ.] cf. cap. 16.

Οὕτως δὴ οὖν καὶ τὸν λόγον ἀπαθῆ νοοῦμεν καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν παθόντα πεπιστεύκαμεν, ἐπειδὴ ἑκάστη φύσις ἐν ἑαυτῇ μένουσα τὰ τῆς ἑτέρας δι' ἡμᾶς θεοπρεπῶς ᾠκειώσατο, ὅπως ὁ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γένηται καὶ εἷς υἱὸς θεοῦ καὶ νοοῖτο καὶ πιστεύοιτο ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ δυνάμει καὶ πράγματι κατὰ τὴν θείαν γραφήν. Χριστῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

---

1. δεῖ | ἀπαθὴ 3. οἰκιώσατο.

III. Geschichte und Kritik der Ueberlieferung über Marcus Eremita.

Die Ueberlieferung über Marcus Eremita ist die denkbar verworrenste. Weder Zeit noch Ort sind übereinstimmend fixiert, und unter den nicht wenigen Mönchen, die vom 4.—9. Jahrhundert den Namen Marcus geführt haben, hat man unschlüssig hin und hergeschwankt. Die Sonne römischer Gunst hat unserem Autor nie in ungetrübtem Glanze geleuchtet; und in patristischer Gelehrsamkeit pflegen wir auf den Schultern der Römischen zu stehen. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, die Geschichte seiner Bezeugung von neuem durchzuforschen und womöglich neues Material beizubringen. Die Ergebnisse davon liegen im Folgenden vor. Es wäre eine unnütze Aufgabe, die bisherigen Ansichten vorzuführen, unter denen so manche ganz verkehrt und auch die richtigen nur mangelhaft und mittelst ganz unvollständigen Materials begründet sind. Alles Wichtige aber aus früheren Arbeiten wird gelegentlich zur Sprache kommen.[1] Entgegen der bisher beliebten Weise haben wir uns

1) Als Literatur sind hauptsächlich zu vermerken: Bellarmin de scriptor. ecclesiast. 1631, p. 273 f. Dupin, nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. 1690 III, 2 f. Tillemont, mémoires 1705 X, 456 f. 801 f. Oudin, commentar. de script. eccles. 1722 I, 902—08. Cave, scriptor. ecclesiast. hist. liter. 1741 I, 372 f. Ceillier, histoire des auteurs sacres et ecclesiastiques 1750 XVII, 503—16. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern 1760 Bd. III, 1—3. Gallandi, Vet. Patr. Biblioth. tom. VIII, 1788 prolegg., abgedruckt bei Migne P. G. 65, 893 ff. Fabricius-Harless bibliotheca graeca 1804 IX, 267—69. Floss, Macarii Aegyptii epistolae 1850 (de sanctorum Macariorum Aegyptis et Alexandrini vitis, abgedruckt bei Migne P. G. 34, 1 ff.). Fessler, institutiones patrolog. 1851 II, 631, abgedruckt P. G. 65, 897 ff. Ficker, Der Mönch Marcus in Ztschr. für histor. Theol. 38 (1868) 402—30. Wagenmann, Marcus Emerita in HRE 2. Aufl. 1881 IX, 286—91. M. F. A(rgles) in Dictionary of Christian Biographie III, 826 f.

zunächst streng darauf beschränkt, die Bezeugung nicht beliebiger Mönche, die den Namen Marcus trugen, sondern die unsers Marcus, des Verfassers der oben erwähnten Schriften, in chronologischer Folge darzulegen, um daraus etwaige Ergebnisse zu gewinnen.[1] Vorausgeschickt darf werden, dass die Dinge insofern günstig liegen, als wir nur von einem asketischen Schriftsteller mit Namen Marcus wissen, dem in den Handschriften die Prädikate ἐρημίτης, ἀναχωρητής, μοναχός, ἀσκητής, sehr häufig dazu ein ἀββᾶς gegeben werden[2]; mithin dürfen wir in dieser Reihe der testimonia auch die Fälle aufzählen, wo Schriften unsers Autors offensichtlich ausgeschrieben sind, ohne dass sein Name genannt wird.

An der Spitze steht die Handschrift einer syrischen Uebersetzung von zwei bezw. einer Schrift des Mönches Marcus, die aus dem Jahre 534 zu stammen scheint.[3] Die frühesten Erwähnungen und Benutzungen bei anderen Schriftstellern finden wir in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Wir nennen da zuerst Isaak Syrus, der als Mönch des Klosters Mar Matthai zum Bischof von Ninivch gewählt, bald abdankte und sich nach Egypten in die sketische Wüste zurückzog. Assemani setzt ihn gegen Ende des 6. Jahrhunderts an.[4] Seine Werke sind nur erst in verstümmelter

---

s. v. Marcus 13 und 14. Bardenhewer, Marcus Emerita in Wetzer und Welte Kirchenlexikon 2. Aufl. 1893 VIII, 684 (vgl. seine Patrologie 1894 S. 355, sowie die Patrologien von Nirschl und Alzog). Hierüber s. Chevalier: répertoire des sources historiques etc. 1877/86 s. v. Marcus p. 1469.

1) Für die Schriften des Marcus verwenden wir folgende Bezeichnungen (nach der Reihenfolge bei Gallandi und Migne): I de leg. spirit.; II de iustif.; III de poenit.; IV de baptism.; V (gewöhnlich νουθεσίαι ψυχωφελεῖς praeccpta salutaria genannt) ad Nicol(aum), an den die Schrift gerichtet ist; VI κεφαλ. νηπτ. (unecht); VII disput. (cum causidico); VIII consult(atio intellectus cum sua ipsius anima); IX de ieiun.; X in Melch(isedec). Für die neuentdeckte Schrift verwenden wir gemäss der Ueberschrift die Bezeichnung adversus Nestorianos, abgekürzt adv. Nest.

2) In dem codex unserer Schrift z. B. ὁ ἀββᾶς Μάρκος μοναχός; vgl. Pap.-Ker. Ἱεροσ. βιβλ. II, p. 488. Μάρκος ὁ ἐρημίτης ebend. S. 524 cod. 407, 1.

3) Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 1871 P. II, cod. 727, 2. p. 633 ff. Ueber die Zeitbestimmung s. p. 637. Die beiden Schriften de leg. sp. und de iustif. scheinen hier noch ungeschieden zu sein.

4) Vgl. Assemani bibl. orient. I, c. 34 p. 444 ff. p. 445: sexto igitur saeculo ad exitum vergente Isaacum nostrum floruisse necesse est und Dictionary of Christian Biographie III, 291 s. v.

Gestalt veröffentlicht.[1] Remondini aber giebt an, dass jener Isaak in einer Schrift die, welche die geistliche ἀπάθεια anstrebten, mit der Autorität unsers Mönches Marcus schlage[2], und ebenso führt Assemani zwei Stellen auf, wo Isaak unsern Marcus zitiere.[3] Etwa gleichzeitig werden wir zu setzen haben die Benutzung der Schriften de leg. spir. und de iustif. unsers Marcus in den Centurien asketischer Sentenzen, die unter dem Namen eines Hesychius, Presbyters von Jerusalem, gehen[4], wahrscheinlich desselben, an den Gregor d. Gr. schrieb.[5] Während eine angebliche Bezeugung bei Maximus Confessor später sich erledigen wird, finden wir die ausdrückliche Anführung von Worten des „seligen Abtes Marcus" bei Dorotheus, einem palästinensischen Archimandriten, der etwa in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts[6], nach anderen noch etwas früher zu setzen ist.[7] Von den zwei Zitaten, die beide aus de iustif. genommen sind, ist das eine so gut wie wörtlich[8], das andere aber immerhin un-

1) P. G. 86, 1 col. 799 ff. vgl. dort die notitia aus Fabricius-Harless bibl. gr. XI, p. 114 ff. bes. 120 ff. (bei Migne 809/810).

2) In Note 13 zu de ieiunio P. G. 65, 1113 f. — S. Isaacus Syrus archiepiscopus Ninives, qui in quodam sermone apathistarum deliramenta prolata in medium huius S. Marci monachi auctoritate diserte explodit. Seine Absicht, den Isaak griechisch und lateinisch herauszugeben, scheint er nicht ausgeführt zu haben.

3) l. c. p. 448 sermo 22: laudat p. 74 Joannem Thebaeum, Macarium, Euagrium, Isaiam, Marcum, et Antonium Magnum, quorum testimoniis utitur; und p. 453 sermo 38 Adducit testimonium ex Marco Anachoreta, et ex Epistola Macarii.

4) P. G. 93, 1481 ff. cent. I, 55—60 = Marcus de leg. spir. 117. 118 f. 103b. 105. 106; cent. I, 79—81 = Marcus de iustif. 2—8. Namen der Gewährsmänner werden nicht angegeben.

5) Ueber ihn vgl. Fabricius-Harless bibl. gr. VII, p. 548 Anm. a. p. 552. Dass dies nicht der ältere Hesychius aus der 1. Hälfte des 5. Jahrh.s sei, unter dessen Namen jene ἀντιῤῥητικὰ καὶ εὐκτικὰ oft gehen, bemerkt Fabr. a. a. O. Die Gnomen des jerusalemer Presbyters Hesychius werden aber schon von Photius bibl. cod. 198 (P. G. 103, 666) als Bestandtheil eines grösseren Sammelwerkes angeführt.

6) Ueber ihn vgl. besonders Oudin l. c. I, p. 1623 ff. spez. 1633 ff.

7) S. Gallandi Vet. Patr. biblioth. XII, prolegg. p. XXVII u. p. 371, abgedruckt P. G. 88, 1609 f.

8) Doctr. VIII, 2 (P. G. 88, 1708) ὡς εἶπεν ὁ ἀββᾶς μακάριος Μάρκος· κακία ἐν λογισμοῖς μελετωμένη θρασύνει καρδίαν· ἀναιρουμένη δὲ διὰ προσευχῆς καὶ ἐλπίδος συντρίβει αὐτήν vgl. de lege spir. 14 κακία ἐν λογισμοῖς μελετωμένη θρασύνει καρδίαν, ἀναιρουμένη δι' ἐγκρατείας καὶ ἐλπίδος συντρίβει αὐτήν. Zu der kleinen Abweichung vgl. noch de iustif. 37 διὰ προσευχῆς καὶ ἐλπίδος.

verkennbar nachzuweisen[1], so dass ein Zweifel über diese Bezeugung nicht mehr übrig bleibt.[2] Der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts gehört ein weiterer der bisher unbeachteten Zeugen an, nämlich ein palästinensischer Presbyter und Mönch auf dem Sinai, Anastasius Sinaita, der in seinen dogmatischen quaestiones unter den vielen von ihm angeführten Gewährsmännern auch „den Mönch Marcus" nennt und de iustif. 17 wörtlich zitiert.[3] Um 720 haben nach Ebed Jesu zwei Syrer Commentare über Schriften des Abtes Marcus geschrieben[4], von denen Wright einen entdeckt zu haben glaubt.[5] Als nächster Zeuge schliesst sich der grosse Dogmatiker des Ostens, Johannes Damascenus an († nach 754). Er nennt unsern Marcus mit hoher Auszeichnung als einen „Hochweisen unter den Asketen" und verwendet mit Beifall Gedanken aus seiner paränetischen Schrift an Nicolaus.[6] Nächst ihm ist wieder die Handschrift einer syrischen Uebersetzung von Werken unsers Autors zu nennen, die dem Jahre 769 angehört.[7] Assemani zählt sie unter den cod. Nitrienses auf. Neben sechs echten Schriften des Marcus findet sich bereits eine, die ihm mit Unrecht zugeschrieben wird.[8] Weiter würde hier einzureihen sein der Mönch Antonius Melissa, der nach dem Vorbilde des Johannes Damasc. sacra parallela gesammelt hat und darin vier Stellen aus den Schriften de leg. spir., de poenit. und de baptism.

1) Doctr. I, 9 (P. G. 88, 1628) ὡς εἶπεν ὁ ἀββᾶς Μάρκος· ἄνευ συντριβῆς καρδίας ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κακίας καὶ κτήσασθαι ἀρετήν vgl. de iustif. 197: ἐκτὸς συντριμμοῦ καρδίας ἀδύνατον καθόλου ἀπαλλαγῆναι κακίας.

2) Gegen Tillemont mém. X, 801, der sich über die Benutzung des Marcus bei Dorotheus nicht entscheiden will.

3) Seine Werke finden sich P. G. 89; die bez. Stelle col. 342 D, wo die Handschriften, wie so häufig, zwischen Macarius und Marcus schwanken. Ueber Anast. Sin. s. ausser der bei Migne vorgedruckten notitia aus Fabricius-Harless X, 571 ff. besonders Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Würzburg 1865, der auf S. 74 ff. die wesentliche Echtheit der quaestiones dargethan hat.

4) Nämlich Babäus von Nisibis und Abraham bar-Dāshendād bei Assem. bibl. or. III, 1 p. 96. 194.

5) In einem commentary on the two discourses of Marcus the mouk on the Spiritual law (sic) l. c. cod. 605 (II, p. 482). Der Codex stammt etwa aus dem 9. Jahrh.

6) De octo spirit. nequitiae (P. G. 95, 89) οὐχ ἁμαρτάνει δὲ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ πρότερον οἱ κραταιοὶ οὗτοι γίγαντες, καθώς φησιν ὁ ἐν ἀσκηταῖς σοφώτατος Μάρκος, περιγένωνται καὶ κατακυριεύσωσιν αὐτοῦ· ἤτοι λήθη, ῥᾳθυμία καὶ ἄγνοια cf. ad Nicol. 12. 13 und rescr. Nicolai.

7) Bibl. or. I, 567 cod. XVIII.

8) Eine Paraenesis, von der später zu handeln ist.

als von Marcus anführt[1]; doch, wenn es auch widerlegt worden ist, dass Antonius in das 12. Jahrhundert verwiesen werden müsse, so ist doch auch die Annahme anderer noch nicht erwiesen, dass er ein Schüler des Damasceners gewesen sei.[2] Weniger bestimmt und doch im Blick auf die Fülle der bisherigen Zeugnisse unzweideutig ist eine Anführung bei Theodorus, dem berühmten Abt des Klosters Studion in Constantinopel († 826). In seinem Testamente nennt er unter den frommen Asketen, deren Leben und Schriften er anerkennt, den Marcus, und zwar an erster Stelle, was um so beachtenswerter ist, als er eine chronologische Ordnung inne zu halten scheint.[3] Die ausführlichsten Angaben über den Schriftsteller Marcus bringt endlich der gelehrte Photius. In cod. 200[4] seiner vor 858 verfassten Bibliothek[5] hat er sein Wissen über die Schriften des Marcus monachus niedergelegt. Er kennt eine Mehrzahl von Handschriften und merkt an, dass sie in verschiedener Reihenfolge acht Schriften jenes Mannes enthalten. Das sind dieselben, die bei Gallandi und Migne sich finden mit Ausnahme der κεφάλαια νηπτικά. Er giebt kurze, zutreffende Inhaltsangaben und fällt über den Stil des Marcus das Urteil, dass er zuweilen dunkel sei. Mit Photius ist ein gewisser Abschluss erreicht, und wir werden berechtigt sein, bei ihm vorläufig stehen zu bleiben. Freilich scheint der Ertrag unsers bisherigen Zeugenverhörs verhältnissmässig gering zu sein. Zwar ist für die Zeit des Marcus nicht nur die tolle Behauptung Bellarmins, der ihn ins 9. Jahrhundert versetzen will, endgiltig widerlegt[6], sondern auch die Unentschiedenheit Ceilliers[7] hinfällig geworden, aber doch eben nur als terminus ad quem etwa der Anfang

1) Loci communes P. G. 136. Die betr. Stellen sind l. c. lib. I, 16, 824 = de leg. spir. 137, I, 17, 832 = de poenit. c. 7 a. A., I, 39, 913 = de leg. spir. 163; lib. II, 93 a. E. 1228 (ohne Namen) = de bapt. P. G. 65, 1005 BC.

2) Vgl. darüber Fabricius-Harless bibl. gr. IX, 744 f.

3) P. G. 99, col. 1813 ff. 1816 ἔτι μὴν καὶ ἁπάντων τῶν θεσπεσίων πατέρων διδασκάλων τε καὶ ἀσκητῶν τοὺς βίους καὶ τὰ θεῖα συγγράμματα (sc. ἀποδέχομαι) — λέγω δὴ Μάρκον, Ἡσαΐαν, Βαρσανούφιον, Δωρόθεον καὶ Ἡσύχιον. Isaias gehört ans Ende des 4. Jahrh., Barsanuphius blühte um 540, Dorotheus war ein Enkelschüler desselben, Hesychius ihm etwa gleichzeitig.

4) P. G. 103, 668 f.

5) Vgl. Fabricius-Harless bibl. gr. X, 670 ff.

6) Der unsern Marcus mit einem Mönch gleichen Namens unter Kaiser Leo VI. dem Philosophen um 900 identifiziert de script. eccl. p. 273. Gegen ihn riefen schon Dupin, Tillemont u. a. das Zeugnis des Photius an.

7) A. a. O. Er will nichts entscheiden, als dass er vor Photius gelebt habe.

des 6. Jahrhunderts gewonnen. Als Aufenthaltsort des Marcus lässt die Geschichte seiner Bezeugung am ehesten noch Syrien und Palästina vermuten, ohne doch irgend eine Sicherheit zu geben.

Seit Tillemont hat man Wert gelegt auf die Angaben des Nicephorus Callisti, eines kirchengeschichtlichen Compilators aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts. Man behauptete und behauptet es noch[1], dass jener zwei Mönche Marcus unterscheide.[2] Ist das auch für Nicephorus selbst wohl unzutreffend[3], so lässt sich doch ohne grosse Schwierigkeit feststellen, dass zwei verschiedene Ueberlieferungsreihen bei ihm zusammenstossen. Die Herkunft der einen werden wir einstweilen ausser Betracht lassen, weil er an der Stelle, wo sie auftritt, seinen Marcus nicht mit dem asketischen Schriftsteller ausdrücklich identifiziert. Das thut er aber im Zusammenhange der anderen Ueberlieferung, wo er als etwa gleichzeitige Asketen den Euthymius, Simeon Stylites, Isidorus Pelusiota und den „vielgenannten" Marcus zusammenstellt und letztere drei, zusammen mit Theodoret, wiederholt als Schüler des Johannes Chrysostomus bezeichnet.[4] Diese Angabe macht nicht den Eindruck, erfunden zu sein, je mehr sie zumal für die andern Männer sich zu bestätigen scheint und je weniger ein Grund sich denken lässt, den Marcus Eremita gerade mit Chrysostomus künstlich zusammenzubringen.

---

1) Vgl. Dictionary of Christ. Biogr. und Wetzer-Welte² a. a. O.

2) Von dem einen handle er eccl. hist. 11, 35; von dem andern 14, 30. 53. 54.

3) Denn dass er den ἀοίδιμος ἀσκητὴς Μάρκος dort (11, 35) und den πολυθρύλλητος ἀσκητὴς Μάρκος hier (14, 30) für verschieden gehalten habe, ist recht unwahrscheinlich.

4) l. c. 14, 30 (P. G. 146, 1156 f.) ἤκμαζε δὲ μάλιστα διαφερόντως ἀσκητικῇ παλαίστρᾳ καὶ βίῳ διαφανεῖ Εὐθύμιος ἐκεῖνος ὁ μέγας, ὁ τὴν ἔρημον εἰς πόλιν κατασκευάσας· Συμεών τε ὁ τὴν ἐπὶ στύλου πρῶτος κατοίκησιν ὑποδείξας· Νεῖλός τε ὁ θεσπέσιος ἀσκητής· ὅ τε τοῦ Πηλουσίου Ἰσίδωρος, καὶ ὁ πολυθρύλλητος ἀσκητὴς Μάρκος, Ἰωάννῃ τῷ πάνυ μαθητευθέντες. 14, 53 (1249 f.) Ἰσίδωρος ὁ τοῦ Πηλουσίου ὄρους καθηγησάμενος, Νεῖλός τε καὶ Μάρκος οἱ περιβόητοι ἀσκηταί· ἔτι δὲ καὶ ὁ τὴν σοφίαν πολὺς Θεοδώρητος τῆς Κορεστῶν ἐκκλησίας ἱερατεύσας· ὧν εὐρὺ κλέος κατὰ τὴν ποίησιν· διδασκάλῳ τῷ μεγάλῳ Χρυσοστόμῳ καὶ κατ' ἄμφω φιλοσοφίας χρησάμενοι. Nachdem er nun über Isidorus und Nilus nähere Angaben gebracht hat, berichtet er über Marcus und seine Schriften noch Folgendes 14, 54 (1256): Μάρκος δὲ καὶ αὐτὸς πολλὰ μὲν συγγράμματα καταλέλοιπεν, ἀσκητικῇ πρότερον πολιτείᾳ ἐγγυμνασάμενος· ἃ δὲ οὖν ἡμῖν συνέπεσεν ἐντυχεῖν, λόγοι ὀκτὼ, ἰσάριθμοι τοῖς καθολικοῖς πάθεσιν εἰς χεῖρας ἦκον· καὶ ἕτεροι δύο πρὸς τοῖς τριάκοντα, δι' ὧν πᾶσαν ἀσκητικῆς πολιτείας ὁδὸν διεξέρχεται κτλ.

Wenigstens bieten seine uns erhaltenen Schriften gar keinen Fingerzeig in dieser Richtung. Immerhin blieb bisher die Schätzung jener Notiz dadurch bedrückt, dass sie erst so spät auftaucht. Aber dieser Schwierigkeit kann abgeholfen werden. Wir besitzen nämlich die Quellen noch, aus denen Nicephorus hier geschöpft hat. Nicht nur bietet bereits im 11. Jahrhundert Georgius Cedrenus in seinem Compendium eben jene Angaben über die Schüler des Chrysostomus[1], sondern er hat sie seinerseits aus der Chronik jenes Mönches Georgios, der sich aus Demut „den Sünder" zubenannte, wörtlich herübergenommen. Dieses kirchengeschichtliche Compilationswerk, das uns erst seit 1859 durch Muralt zugänglich geworden ist[2], muss bald nach 842 verfasst sein.[3] Darin heisst es, dass Chrysostomus von Bischöfen den Proklos, Palladius, Brison und Theodoret, von Asketen den Marcus, Nilus und Isidor von Pelusium zu Schülern gehabt habe.[4] Auch in dieser Form gilt von der Glaubwürdigkeit der Angabe dasselbe, was schon oben darüber bemerkt wurde. Sie tritt dazu bei Georgius so abgerissen auf, dass es, zumal bei dem Charakter seines Geschichtswerkes, fast zweifellos wird, dass auch er diese Nachricht einer älteren Quelle entlehnt hat. Vielleicht ist sie aus einer der zahlreichen Biographieen des Chrysostomus geschöpft, eine Vermutung, für die wir immerhin die auch an sich interessante Angabe anführen wollen, dass in einer derselben von dem „grossen Asketen Marcus" erzählt wird, er habe, ähnlich wie andere, nach dem Tode des Chrysostomus ein Gesicht gehabt, in welchem ihm Epiphanius von Cypern erschienen sei, und ihm von der hohen Ehrenstellung des Chrysostomus im Jenseits Mitteilung gemacht habe.[5] Allerdings aber sind wir genötigt, jene Angabe in ihrer vollständigsten und ältesten Gestalt auch nach inneren Gründen

---

1) Historiar. compend. P. G. 121, 632 B. Ueber ihn vgl. Fabr.-Harl. bibl. gr. VII, 464 f.

2) Abgedruckt P. G. 110.

3) Vgl. die prolegg. § 5. P. G. l. c. col. 10 f.

4) Chron. IV (P. G. 110, 734 B) εἶχε δὲ μαθητὰς ἐπισκόπους μὲν Πρόκλον καὶ Παλλάδιον καὶ Βρίσσωνα καὶ Θεοδώρητον, ἀσκητὰς δὲ Μάρκον καὶ Νεῖλον καὶ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην.

5) S. die Vita Anonymi, der aus allen möglichen Autoren zusammengetragen hat in Opp. Chrysost. ed. Savilius Vol. VIII, p. 365 ταὐτὸ δὲ καὶ Μάρκον τὸν ἐν ἀσκηταῖς μέγαν καὶ παθεῖν καὶ ἰδεῖν· καὶ παρὰ τοῦ τῆς Κύπρου Ἐπιφανίου ἑνὸς τῶν φανέντων κατὰ τὴν ἔκστασιν δόξαντος ἐκεῖνα ἀκοῦσαι, ἅπερ Ἀδελφειὸς παρὰ τοῦ αὐτῷ φανέντος ἀκήκοεν.

noch auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen. Fragen wir zunächst, ob sie sich für die andern genannten Männer bestätigt, so werden uns freilich einige Bedenken kommen. Bei Theodoret muss die Beziehung zu Chrysostomus fraglich bleiben, da dieser Antiochia 397 verlassen hat und jener vielleicht nicht 10 Jahre vorher geboren ist.[1] Auch betreffs Isidors von Pelusium hat man jene Angabe bezweifelt, nicht sowohl weil die Sache unmöglich wäre, sondern weil Isidor zwar mehrfach den Chrysostomus sehr ehrenvoll erwähne, doch ohne ihn geradezu seinen Lehrer zu nennen.[2] Aus den betr. Stellen seiner Briefe könne jene Angabe sehr leicht entstanden sein.[3] Die gleiche Vermutung könnte man bei Nilus aufstellen, da dieser ebenfalls den Chrysostomus in vielen Briefen preist[4], aber seinen Aufenthaltsort Konstantinopel höchst wahrscheinlich schon eher verlassen hatte, als Chrysostomus im Jahre 397 dahin kam. Bei Proklus ferner könnte gegen die Angabe dies sprechen, dass Socrates, ein viel älterer Zeuge (VII, 41), ihn nicht als Schüler des Chrysostomus bezeichnet, sondern als des Attikus, des zweiten Bischofs nach jenem. Die Nachricht könnte daraus entstanden sein, dass unter des Proklus Patriarchat die Gebeine des Chrysostomus nach Konstantinopel geholt wurden, und dass so beider Name mit einander in Beziehung trat.

Auf der andern Seite ist zu bedenken, dass Socrates den Proklus schon früher Anagnost sein und der Rhetorik sich befleissigen lässt (l. c.), Attikus aber trat sein Amt 406 an, also, ehe Chrysostomus starb, zwei Jahre nur nach seiner Verbannung. Dieser kann also sehr wohl, ja wird gewiss auch noch auf Proklus eingewirkt haben. Ferner muss Nilus ganz nahe Beziehungen zu Chrysostomus gehabt haben[5]; jene Bedenken aber inbezug auf Isidor haben ihren Hauptgrund darin, dass die ganze Nachricht erst bei

---

1) Vgl. Möller in HRE² XV, 402.

2) Vgl. ep. lib. I, 152. 156. 310. II, 42. III, 224. IV, 32.

3) Siehe Niemeyer: de Isidori vita scriptis et doctrina commentatio, Halle 1825, p. 4—6: hinc narratio illa facillime potuit oriri; itaque cum aliorum scriptorum nulla accedant testimonia, non temere tanquam vera accipienda est.

4) Vgl. ep. lib. II, 265. III, 199. 278.

5) Ep. lib. II, 294 erzählt er eine wunderbare Geschichte, die dem Chrysostomus wiederfahren sei und leitet seinen Bericht mit folgenden Worten ein: ἐκπλήξεως οὖν καὶ εὐφροσύνης γέμων, τοῖς γνησίοις τῶν πνευματικῶν φίλων κατ᾽ ἰδίαν διηγήσατο τὸ πρᾶγμα.

einem Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, nämlich Nicephorus, auftauche (vgl. Niemeyer l. c.), ein Grund, der nach unsern Nachweisen wegfällt, während doch jene ausnehmende Verehrung Isidors gerade für Chrysostomus sich am ehesten durch eine Art Schülerverhältnis erklärt. Endlich gehörten wirklich ein Bischof Palladius, sowie dessen Bruder Brison, ebenfalls Bischof[1], zu den treuesten Anhängern des Chrysostomus.[2] Zusammenfassend dürfen wir also sagen, dass für die neben Marcus genannten sechs Männer sämtlich Beziehungen zu Chrysostomus nicht unmöglich, für viele sogar höchst wahrscheinlich oder ganz gewiss sind; und dass jedenfalls — und dies ist das allerwichtigste — dies eine sich bewahrheitet, dass sie allesamt jüngere Zeitgenossen des Chrysostomus sind, m. a. W., dass sie dem Ende des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehören. So gewinnen wir für unsern Marcus mit jener Nachricht eine Zeitangabe von höchstem Werte. Es ist nicht anzunehmen, dass was für sechs von sieben Namen sicher ist, bei dem einen ein Irrtum sei. Aber auch, dass er zu Chrysostomus in Beziehung gesetzt wird, verdient höchste Beachtung. Denn bewährte sich dies für die meisten der andern in irgend einem Masse, so ist, wie schon erwähnt, die Nachricht für Marcus um so wichtiger, als wenigstens seine erhaltenen Schriften und die uns bekannte Ueberlieferung seines Lebens gar keine Handhabe dafür boten, ihn für einen Schüler des Chrysostomus zu erklären, wenn er es in der That nicht war. Dass aber Nicephorus seinen Gewährsmann recht verstanden habe, wenn er in dem neben Nilus und Isidor genannten Marcus keinen anderen sah, als eben den Verfasser jener zumeist asketischen Schriften, die unter gleichem Namen gehen, das muss wohl als sicher gelten. Schliesslich muss noch eine befremdliche Notiz bei ihm besonders herausgehoben werden. Er sagt XIV, 54 (s. S. 36, Anm. 4), Marcus habe seine Schriften hinterlassen ἀσκητικῇ πρότερον πολιτείᾳ ἐγγυμνασάμενος. Dass das πρότερον andeuten solle, er habe später aufgehört, Asket zu sein, ist nicht denkbar. Dagegen haben schon die Magdeburger Centuriatoren[3] es dahin ver-

1) Dieser wird von Palladius in der vita des Chrysostomus genannt ohne Angabe des Ortes P. G. 47, 71; nicht zu verwechseln mit Brison, dem bekannten Freunde des Chrysostomus und Eunuchen der Kaiserin Eudoxia (Socr. hist. eccl. VI, 16).

2) Vgl. Bardenhewer: Patrologie 1894 S. 354.

3) Vol. IV lib. II p. 1237. Nach Anführung von Nicephorus XIV, 54

standen, dass Marcus den Mönchsstand verlassen habe, um Einsiedler zu werden. Wir werden später hierauf zurückkommen.

Darf nach diesen Ausführungen die Angabe, Marcus sei ein Schüler des Chrysostomus gewesen, als unverdächtig, ja als hinreichend beglaubigt gelten, so werden wir für seine Blütezeit auf die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts geführt. Auch werden wir dann geneigt sein, in Asien seine Heimat zu suchen, während freilich über den Ort, wo er als Mönch lebte, damit noch immer keine Auskunft gewonnen ist. Denn es ist ja bekannt, wie vielfach asiatische Christen sich auch nach Ägypten, der Hochschule des Mönchtums, wandten. Vielleicht aber gelingt es uns, noch einen Schritt weiter zu kommen, wenn wir ein Zeugnis hinzunehmen, das zwar nicht auf unsern Marcus als Verfasser der unter seinem Namen gehenden Schriften lautet, aber aus anderer Ursache wohl gerade auf ihn zu beziehen ist. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts nämlich erzählte nach dem Vorbilde der historia Lausiaca des Palladius der Mönch Johannes Moschus[1] erbauliche Anecdoten aus dem Leben hervorragender Mönche.[2] Er selbst hatte reiche Gelegenheit gehabt, Stoff dafür zu sammeln. Zuerst war er in das Theodosiuskloster zu Jerusalem eingetreten, hatte dann in der Wüste am Jordan und in der neuen Laura des Sabas sich aufgehalten und schliesslich die Klöster Syriens, Egyptens und des Abendlandes bereist. Er erwähnt nun unter den Mönchen der Wüste Juda einen Marcus, und diese Angabe ist deswegen vor anderen beachtenswert, weil er ihn so bezeichnet, wie unser Autor sehr gewöhnlich in den Handschriften heisst, nämlich als „den Abt Marcus, den Anachoreten".[3] Das bedeutet, wie später zu zeigen sein wird, dass der betreffende Marcus Abt eines Klosters war, ehe er Einsiedler wurde. Das Zusammentreffen nun in diesem eigentümlichen Zuge, der für unsern Marcus aus seinen eignen Schriften sich bestätigt, giebt uns ein Recht, denselben bei Johannes Moschus wiederzufinden, viel eher, als wenn wir sonst einen nicht näher bezeichneten Mönch Marcus in der Literatur mit unserm identifizieren wollten. Von seinem Marcus

quo indicare velle videtur relicto statu monastico recessus Eremi ingressum, quod fuit tum usitatum valde.

1) Vgl. über ihn Fabr.-Harless X, 124; abgedruckt P. G 87, 3, 2843 ff.

2) Er nannte sein Werk λειμών vgl. praef. P. G. 87, 3; gewöhnlich wird es als pratum spirituale zitiert.

3) l. c. c. 13 ἔλεγον περὶ τοῦ ἀββᾶ Μάρκου τοῦ ἀναχωρητοῦ κτλ.

hat Johannes Moschus nur gehört, und zwar unterlässt er sogar, was er sonst meist thut, seine Gewährsmänner zu nennen. Derselbe sollte 69 Jahre lang ganze Wochen gefastet haben, so dass man ihn fast für fleischlos hielt. Tag und Nacht habe er gearbeitet und den Ertrag den Armen gegeben, aber nie von jemand etwas angenommen. Als Christen davon gehört hätten, seien sie mit Liebesgaben gekommen, er aber habe geantwortet: „ich nehme nichts an; denn meiner Hände Arbeit nährt mich und die zu mir kommen um Gottes willen".[1] Aufgehalten habe sich Marcus in der Nähe des Klosters Penthukla[2], über dessen Lage leider noch nichts Näheres bekannt ist, als dass es eines der vielen Klöster in der Wüste Juda war.[3] Auch in diesen weiteren Angaben findet sich nichts, was uns hinderte, dem Winke der Titulatur zu folgen und unsern Marcus hier wiederzufinden. Wie hoch er das Fasten als ein Pflügen des Herzensackers gehalten habe, beweist seine Schrift über eben diesen Gegenstand.[4] Aktive Sittlichkeit ist ein Grundzug seines Wesens, und er warnt die Asketen davor, Ueberbringer von Spenden um ihrer selbst willen zu loben.[5] Ferner ist er nachweisbar alt geworden (s. später). Schliesslich bietet auch die Chronologie kein Hindernis, diesen Marcus mit dem Chrysostomusschüler zu kombinieren. Denn wenn auch Johannes Moschus zunächst Zeitgenossen vorzuführen verspricht[6], so ist dies mit der Einschränkung zu verstehen, dass Erzählungen aus deren Munde über ältere Mönche, ja selbst Bischöfe bis zur Zeit des Konzils von Chalcedon einbegriffen sind (c. 35). Endlich aber spricht für jene Kombination sehr stark der handschriftliche Befund. Denn in der Bibliothek aus dem Kloster des heil. Sabas, das jedenfalls mit dem des Penthukla Beziehung hatte[7],

---

1) l. c. ὁ δὲ ἔλεγεν· οὐ λαμβάνω· τὸ γὰρ ἐμὸν χείρεργον τρέφει με, καὶ τοὺς ἐρχομένους πρός με διὰ τὸν θεόν.

2) l. c. οὗτος δὲ ἐκάθητο πλησίον τῆς μονῆς τοῦ Πενθουκλᾶ, vers. lat. qui morabatur prope monasterium Penthucula per annos sexaginta tres.

3) Vgl. Furrer in der Ztschr. d. deutsch. Paläst.-Ver. III (1880), S. 236.

4) περὶ νηστείας P. G. 65, 1109 ff. vgl. c. 3. Dass die Fama übertrieb, ist ja nicht verwunderlich; und also kaum gegen die Identifizierung dies geltend zu machen, dass Marcus in jener Schrift, offenbar auf Grund selbstgemachter Erfahrungen, das tagelange völlige Fasten für bedenklich erklärt.

5) De leg. spir. 158. 159.

6) Prat. spir. prol. εὑρήσεις γὰρ ἐν αὐτῷ ἀρετὰς ἁγίων ἀνδρῶν ἐν τοῖς χρόνοις ἡμῶν διαλαμψάντων.

7) Vgl. Ioann. Moschus, prat. spirit. c. 3.

wenn nicht gar ihm nahe lag, finden wir nicht bloss unsre neuentdeckte, sonst völlig verschollene Schrift des Marcus, sondern auch sie in einem Codex, der die übrigen dem Photius bekannten Schriften alle enthält[1]. Sie ist also nicht ein zufällig hierher verschlagenes Stück; ja jene Bibliothek weist ausserdem noch zwei fast vollständige Handschriften der Werke unsers Marcus auf[2], sowie zahlreiche Abschriften einzelner.[3] Dieser Reichtum an Schriften des Marcus Eremita ist für die sabbäische Bibliothek im Vergleich mit anderen so eigentümlich, dass sie in der That am befriedigendsten sich nur erklärt, wenn Marcus in jener Gegend gelebt und gewirkt hat.

Scheint bisher alles im besten Einklange zu stehen, so tritt uns doch nun eine ganz andere Traditionsreihe zur Prüfung entgegen. Eine ganz andere, sagen wir, denn bei den Zeugen, durch die sie gebildet wird, findet sich vor allem nicht die Angabe, Marcus sei ein Schüler des Chrysostomus gewesen; und erst der späte Nicephorus hat, indem er beide Reihen ineinanderflocht, die Dinge, wie uns scheint, heillos verwirrt. Es war nun methodisch unrichtig, wenn man durchgängig von der historia Lausiaca des Palladius, jener berühmtesten Sammlung von Mönchsgeschichten, ausging, denn aus ihr erfahren wir überhaupt nichts von einem asketischen Schriftsteller Marcus. Um diesen aber handelt es sich. Darum ist von den griechischen Menäen auszugehen. In diesen wird unter dem 5. März das Gedächtnis des wunderthätigen Mönches Marcus gefeiert. Das Elogium rühmt von ihm seinen Eifer, wie seine Versenkung in die heilige Schrift, und fügt hinzu: utrumque testantur tum libri eruditionis et utilitatis pleni ab ipso conscripti, tum gratia miraculorum eidem a Christo salvatore impertita. Dann folgen noch Angaben über Wunder, Alter und Gestalt.[4] Im Menologium des Basilius Porphyrogennetos finden sich zum 4. März, nur etwas verkürzt, die oft wörtlich gleichen Angaben.[5] Da an beiden

1) Papad. Ker. καταλογ. II, p. 488.

2) l. c. cod. 157 p. 253, cod. 407, p. 524. Hier ist der λόγος ἀκέφαλος nach dem angegebenen initium de leg. spir. (von n. 19 ab). Dabei ist noch sehr beachtenswert, dass sich in keiner der drei Codices eine unechte Schrift findet. Ueber diese s. später.

3) Vgl. l. c. das Register S. 860 s. v. Μάρκος. Nicht überall freilich ist damit unser Marcus gemeint.

4) Vgl. AA. SS. ed. Bolland. März I, p. 367 f.

5) Menol. Basilian. P. G. 117, 337. Ueber die Schriften heisst es: σημεῖα δὲ φανερά, οἵ τε παρ' αὐτοῦ συγγραφέντες ὠφελείας λόγοι.

Stellen weder über Ort, noch Zeit eine Nachricht gegeben wird, so liesse sich alles mit unsern obigen Angaben vereinen[1], wiesen nicht die Notizen in den Menäen ganz unverkennbar auf andere Quellen, als die bisher genannten, zurück. Wir finden nämlich sachlich fast dieselbe Erzählung in einer Wiener Handschrift als Prolog den zwei asketischen Schriften unsers Marcus vorausgeschickt; nur mit dem Unterschiede, dass der Presbyter, welcher nach den Menäen erzählt, bei dem Abendmahle habe jedesmal eine Engelshand dem Asketen Marcus die Oblation gereicht, hier als Makarius der Alexandriner bezeichnet wird.[2] Die vita beginnt mit den Worten οὗτος ὁ ἀθάνατος καὶ μακάριος Μάρκος νεώτερος ὢν παλαιὰν καὶ καινὴν γραφὴν ἀπεστήθισεν. Dadurch sind wir in die Lage versetzt, eine andere vita des Marcus, die in einem venetianischen Codex des 12. Jahrhunderts sieben seiner Schriften vorangestellt ist und welche beginnt οὗτος ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν Μάρκος παλαιὰν καὶ καινὴν γραφήν[3], mit jener wesentlich zu identifizieren, um so mehr als wieder eine andere vita des Marcus als der historia lausiaca des Palladius entnommen bezeichnet wird.[4] Auf dieses Werk nämlich, bezw. auf den Literaturkreis, dem es zugehört, sind sämmtliche obigen

---

1) Auch das Alter; denn Johannes Moschus legte, wie es schien, seinem Marcus eine 65jährige, die Menäen dem ihren eine 60jährige Mönchszeit bei.

2) Floss, Macarii Aegyptii epistolae etc. 1850 p. 271, abgedruckt P. G. 34, 207 f. Der Codex ist beschrieben bei Lambecius commentariorum de augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi, ²tom. V, 186 ff., bes. 194.

3) Zanetti, catal. Biblioth. S. Marci II, 77 cod. 133.

4) Montfaucon: Biblioth. Coislin. p. 399 cod. 282 fol. 100 ff. Anders dagegen verhält es sich mit mehreren vitae eines Eremiten Marcus in der Pariser Nationalbibliothek, deren eine, die wir sogleich an dritter Stelle nennen, Montfaucon palaeogr. gr. p. 323 gelegentlich erwähnt und nach ihm z. B. Wagenmann in HRE l. c. unter der Literatur über Marcus anführt. Dieselben sind aufgeführt im catal. cod. manuscr. bibl. regiae Paris 1740 tom. II, codd. 1034. 1093. 1547. Auf meine Bitte hat Herr Georges Zentz, stud. theol. in Paris, die betr. Handschriften eingesehen. Alle drei bieten ein und dieselbe vita, und sind nur Abschriften von einander. Aber diese vita hat mit unserm Marcus nichts zu thun, wie denn ihr Held nie Marcus der Eremit, sondern Marcus der Athener heisst. Von diesem seltsamen Heiligen handeln die Bollandisten März III, 778 f., Tillemont mém. X, 558. Jene geben auch l. c. 779 ff. eine lateinische vita desselben, deren Anfang mit dem initium der zweitgenannten Handschrift: διηγήσατο ἡμῖν ὁ ἀββᾶς Σεραπίων catal. l. c. genau übereinstimmt. Diese vitae also bezw. die Anführung Montfaucons haben fortan ausser Betracht zu bleiben.

Angaben als auf ihre letzte Quelle offensichtlich zurückzuführen.[1] Nur ist dabei vorerst zu beachten, dass in dem Abschnitte des Palladius, der für uns hier in Betracht kommt[2], eine geradezu babylonische Verwirrung herrscht. Zwar finden wir sämmtliche Angaben der Menäen dort, aber sie werden nur zum Teil von Marcus, zum anderen Teil von Macarius erzählt. Zweifellos ist an jener Stelle der Text besonders stark in Unordnung gekommen, eine Verwirrung, zu der die Verwandtschaft der Namen Marcus und Macarius hier, wie an anderen Orten, nicht wenig beigetragen hat. Schon Tillemont hat wenigstens die ursprüngliche Ordnung der Erzählung zutreffend wiederhergestellt[3], aber erst Floss hat mit Hilfe zweier Wiener Handschriften und durch eindringende Untersuchungen über die parallelen und abhängigen Berichte es höchst wahrscheinlich gemacht, dass ursprünglich bei Palladius nur Folgendes über Marcus zu lesen stand[4]: 1. die Erzählung des Macarius über das Wunder, das geschah, so oft er „dem Asketen Marcus" das Abendmahl reichte, 2. von Palladius selbst hinzugefügt, die Bemerkung, dass Marcus schon in seiner Jugend die Schrift auswendig gewusst und dass er durch Sanftmut und Enthaltsamkeit sich ausgezeichnet habe. Die anderen Angaben, auch die das Alter und die Erscheinung betreffenden, beziehen sich vielmehr auf Macarius. Weiter aber haben neuere Forscher unabhängig von einander festgestellt[5], dass Palladius in jenem Teile seines Werkes eine ältere Grundschrift ausschreibe, die sich als Bericht über eine im Jahre 394 unternommene Reise zu den egyptischen Mönchen giebt.[6] Ueber diese Grundschrift lässt

1) Palladii hist. lausiaca (so genannt, weil einem Lausus zugeeignet) P. G. 34 vgl. die alte lateinische Uebersetzung des Heraclides Paradisus P. G. 74.

2) c. 20. 21. l. c. 1060. 1065.

3) Mémoir. VIII, 811 ff. n. 3. vgl. Rosweydes Noten P. G. 34, 1266 n. 52.

4) A. a. O. § 18 S. 73 ff. P. G. 34, 71 ff. (§ 19); S. 79: neque omnino Marcum in capite nominari, nisi ut id quod de eo Macarius dixerit, narretur, cui quidem narrationi Palladius Marcus quum invenis esset, s. scripturas edidicisse ac sanctitate et castitate insignem fuisse addiderit.

5) Besonders Floss a. a. O. S. 16—32; und Lucius: Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums in Ztschr. f. Kgsch. VII, 163—198. Ist es auf der einen Seite zu beklagen, dass letzterer von der Arbeit seines vorzüglichsten Vorgängers keine Kenntniss genommen hat, so wird doch der Consens beider um so wertvoller. Vgl. auch schon Zöckler HRE ²XI, 174 und Möller l. c. XIII, 100.

6) Lucius a. a. O. S. 166. 188.

sich wohl noch nichts Sicheres bestimmen, als dass sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfasst ist.[1] Nun erzählt Sozomenos, der um 430 wohl auch jene Grundschrift ausgeschrieben hat,[2] genau die oben erwähnten Stücke von Marcus.[3] Daraus ergiebt sich über jenen Marcus, wenn wir den Angaben nur einiges Vertrauen beimessen, dass um 394 Macarius der Alexandriner (wohl zu unterscheiden von dem älteren Macarius dem Egypter) von dem Asketen Marcus jenes Wunder in einer Weise erzählt hat, dass er von einem Dahingeschiedenen, wenigstens von einem bewährten Alten zu sprechen scheint. Da nun jener Macarius in der Mönchsansiedelung Kellia sich aufhielt[4], so wird wohl auch jener Marcus hier zu suchen sein.[5] So sehr derselbe aber auch gerühmt wird, immerhin ist der Bericht über ihn nur kurz und eigentlich bloss indirect; und vollends eine Spur auch nur, dass dieser egyptische Mönch Marcus geschriftstellert habe, findet sich weder bei Palladius noch bei Sozomenos, sondern zuerst, ja deutlich überhaupt nur, in den griechischen Menäen.[6] Dabei unterliegt das wohl keinem Zweifel, dass die dort genannten libri eruditionis et utilitatis pleni ab ipso conscripti die uns bekannten Traktate sein sollen.

---

1) Lucius a. a. O. S. 198. Floss macht es wahrscheinlich, dass diese Quelle des Heraclides Paradisus gewesen sei a. a. O. S. 29 f., während Lucius urteilt (S. 198): „Die Schrift hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen egyptischen Mönch zum Verfasser".

2) Dass er nämlich nicht den Palladius selbst, sondern dessen Quelle ausgeschrieben habe, hat Lucius S. 175 ff. überzeugend dargethan (vgl. auch schon die Noten des Valesius zu Sozom. hist. eccl. VI, 29 (P. G. 67, 1357 n. 35).

3) l. c. κατ' ἐκεῖνο δὲ καιροῦ ἐν Σκήτει διέτριβε Μάρκος τε ὁ ἀοίδιμος —. Φασὶ δὲ Μάρκον μὲν, καὶ ἐν τῷ νέῳ τῆς ἡλικίας εἰς ἄγαν πρᾶον καὶ σώφρονα, καὶ μνήμονα ἱερῶν γραφῶν γενέσθαι· θεοφιλῆ δὲ ἐπὶ τοσοῦτον ὡς ἰσχυρίζεσθαι Μακάριον τὸν αὐτὸν πρεσβύτερον ὄντα τῶν Κελλίων, μηδὲ πώποτε παρ' αὐτοῦ λαβεῖν ἃ θέμις ἱερεῦσι διδόναι τοῖς μεμυημένοις, τὴν ἱερὰν τράπεζαν· ἄγγελος δὲ αὐτῷ ἐδίδου, οὗ τὴν χεῖρα μέχρι τοῦ καρποῦ μόνου ἔλεγε θεωρεῖν. Als von Sozom. abhängig bleiben ausser Betracht Cassiodor. hist. tripart. VIII, 1 (P. L. 69, 1108) und Niceph. Call. hist. eccl. XI, 35 (P. G. 146, 697).

4) Sozom. hist. eccl. VI, 29. Κέλλια lag 10 Meilen von Nitria tiefer in die Wüste hinein Rufin. hist. monach. 22.

5) So schon Tillemont mém. X, 447.

6) Denn, wenn es uns auch nicht schien, als unterscheide Niceph. Call. zwei Marcus, so sind doch zweierlei Quellen seiner Nachrichten wohl zu erkennen; und nicht den egyptischen Mönch (XI, 35), sondern den Schüler des Chrysostomus bezeichnet er als den Verfasser der bekannten Schriften (XIV, 54).

Diese auf eine Quelle zurückgeführte Traditionsreihe, nach der der Verfasser unserer Schriften in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Egypten gelebt und wohl vor 400 gestorben sein soll, ist mit der anderen Reihe kaum zu vereinbaren. Denn wenn wir auch dort die Kombination mit dem Abt Marcus bei Joh. Moschus fallen lassen wollten, so würde es fast unmöglich sein, in dem Marcus des Palladius, der um 394 offenbar schon lange in der sketischen Wüste als Mönch lebte, den Schüler des Chrysostomus zu sehen; ja ganz ausgeschlossen wäre dies, wenn, wie der gegenwärtige Text lautet, dieser Marcus zur angegebenen Zeit schon 100 Jahre alt war.[1] Wir müssen also jedenfalls einen älteren und jüngeren Marcus unterscheiden. Was nun aber den Wert der Behauptung anlangt, jener sei der Autor der bekannten Schriften gewesen, so kann man sie bei der Art ihrer Quelle kaum hoch anschlagen. Zu offenbar scheint es, dass wir hier keine geschichtliche Kunde, sondern nichts als eine literarische Kombination vor uns haben. Die viel gelesene Geschichte des Palladius, und zwar in einem schon recht verwilderten Texte, musste dafür herhalten, um für den nur noch dem Namen nach bekannten, aber hochverehrten Schriftsteller-Mönch Marcus den Heiligenschein der Wunder zu liefern. Zu beachten ist auch, dass schon die älteste Ueberlieferung unsern Marcus als Abt bezeichnet[2], während dies bei Palladius nicht der Fall, ja für seinen Marcus kaum wahrscheinlich ist.

Das entscheidende Wort über die beiden Ueberlieferungsreihen werden uns erst innere Gründe sprechen lassen. Dagegen dürfen andere willkürliche Vermutungen ausser Betracht bleiben.[3]

---

1) So hist. Laus. 21 περὶ τὰ ἑκατὸν ἔτη ἐλάσας ἤδη.

2) Nämlich schon Dorotheus s. S. 33, Anm. 8. S. 34, Anm. 1.

3) Wie die der Bollandisten (AA. SS. März I, 368 D), ein in den späten Apophthegmata Patrum (P. G. 65) genannter Marcus, Schüler des Abtes Silvanus, sei der Autor. Dagegen spricht schon, dass dieser bis zu seinem Tode nicht Abt gewesen ist (P. G. 65, 296). Viel eher wäre zu verweisen auf einen egyptischen „Abt Marcus", der nach demselben Werke seine Zelle 30 Jahre nicht verlassen haben soll (P. G. 65, 304). Eine Spur, die uns veranlassen könnte, diesen mit unserm Autor zu identifizieren, findet sich nicht ausser der, dass dieser Marcus ein Abt ist. Schliesslich sei noch auf einige andere Marcus hingewiesen. Bei dem Ueberfall der Sarazenen auf Einsiedler des Sinai a. 410, den Nilus, der Schüler des Chrysostomus, miterlebt und erzählt hat, wurde unter anderen Asketen auch ein Marcus erschlagen. (Nilus, narrationes de caede monachorum c. VI (P. G. 79, 664) Μακάριος δὲ καὶ

IV. Die Schriften des Marcus Eremita.

Es handelt sich für uns nicht um ein Verzeichnis der vorhandenen zahlreichen Handschriften, sondern darum, unter den vielfach aufgetauchten Zweifeln uns der echten Schriften zu versichern, um, was noch nicht einmal versucht worden ist, diese für die Geschichte ihres Verfassers verwerten zu können. Dabei lassen wir die neu gefundene Schrift einstweilen beiseite.[1]

Den festen Ausgangspunkt bietet Photius (cod. 200). Er hat mehrere Handschriften eingesehen und nennt 8 Schriften des Mönches Marcus, die nach seinen Inhaltsangaben mit den uns erhaltenen

---

Μάρκος οἱ κατὰ τὴν ἔρημον ἔξω πεφονευμένοι). Hier legt die Verbindung mit Nilus es nahe, an den Chrysostomusschüler Marcus zu denken. Aber es deutet nichts darauf, dass dieser Marcus Abt gewesen sei; nirgends in der Ueberlieferung hat man ihn als den Schriftsteller bezeichnet, und endlich werden innere Gründe es uns als unmöglich erscheinen lassen, dass unser Marcus schon 410 gestorben sei. Eher liesse sich mit den anderen Nachrichten in Einklang setzen, dass in der vita des Euthymius, den Nicephorus in Verbindung mit unserm Autor nannte, unter Anachoreten in der Wüste Juda auch ein Marcus genannt wird: c. 77 P. G. 114, 596 ff. (aus Cotelerius eccl. graec. monum. II). Der habe mit anderen sich durch einen Mönch gegen die dogmatische Entscheidung des Chalcedon. (a. 451) aufreizen lassen, als ob es Nestorianismus verträte, sei aber durch Euthymius eines Besseren belehrt worden. Der Zeit nach ist die Identifizierung durchaus möglich, und ebenso werden wir an der Theologie unsers Marcus sehen, dass er wohl könnte an den stark antiochenisch beeinflussten Entscheidungen des Chalcedonense Anstoss genommen haben. Doch müsste man annehmen, dass wenigstens die schülerhafte Stellung, in die hier der gelehrte und kraftvolle Marcus zu Euthymius gesetzt wird, auf Rechnung des verherrlichenden Biographen komme.

1) Betr. unsrer Anführung seiner Schriften s. S. 32, Anm. 1.

(mit Ausnahme der κεφάλαια νηπτικά) sich decken.[1] Denn die Meinung, dass das Werk in Melchis. der Beschreibung des Photius nicht entspreche[2], beruht auf dem zwar alten[3], aber vollends seit Herausgabe dieser Schrift ganz seltsamen Mis-verständnis, Marcus solle nach Photius darin seinen eigenen Vater angegriffen haben[4], während Photius so deutlich wie nur möglich sagt, dass jene Schrift ihren eigenen Verfasser als einer „nicht ganz kleinen Häresie schuldig" zeige; doch werde, wer überallher das Gute suche, auch sie mit Nutzen lesen.[5]

Es wird sich im ganzen Verlaufe unserer Untersuchung herausstellen, dass alle diese Werke[6], von denen auch das seltenste handschriftlich gut beglaubigt ist, demselben Verfasser angehören und im Ganzen uns unverfälscht überliefert sind. Nur einzelnes ist hierbei noch zu berücksichtigen. Am verbreitetsten waren und stehen darum auch fast regelmässig an der Spitze die beiden Schriften, die überschrieben sind περὶ νόμου πνευματικοῦ (I) und περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι (II). Es lässt sich aber fast unwiderleglich darthun[7], dass diese beiden Schriften ursprünglich nur eine, unter dem Titel περὶ νόμου πνευματικοῦ, gebildet haben. Denn

1. I bricht ab ohne die bei Marcus sonst gewöhnliche Doxologie[8];

---

1) Verwundern kann es nicht, dass Photius das kurze Antwortschreiben nicht erwähnt, das wir gewöhnlich der an ihn gerichteten Schrift angehängt finden.

2) So M. F. A(rgles) in Dictionary of Chr. Biogr. l. c.

3) Vgl. Gallandi prolegg. V (P. G. 65, 896).

4) So in der That noch Remondini, der sogar zu in Melch. 11 διὸ ἀνάνηφον ὦ ἄνθρωπε bemerkt, dass Marcus hier offenbar seinen häretischen Vater anrede. Aber diese singularische Anrede in Streitschriften gegen eine Mehrheit (vgl. in Melch. 10) ist bei den Griechen ganz gewöhnlich (vgl. die neue Schrift).

5) Phot. l. c. ὁ δὲ θ' κατὰ Μελχισεδεκιτῶν ἀγωνιζόμενος, οὐδὲν ἔλαττον τὸν γεννησάμενον αὐτὸν (natürlich λόγον) αἱρέσεως ἕναγχον οὐ μετριωτέρας στηλιτεύει· πλὴν τῷ γε θηρᾶν πανταχόθεν ἐφιεμένῳ τὸ χρήσιμον, οὐκ ἀσυντελὴς αὐτῷ οὐδ' ἡ ἐκ τούτου ἀνάγνωσις ἔσται. Das Richtige schon la Croze bei Fabr.-Harless bibl. gr. IX, 267 mm. Die andere Auslegung ist nach Grammatik und Zusammenhang einfach unmöglich. Die Häresie aber, die Photius wittert, ist offenbar Monophysitismus (s. später).

6) Eine kurze Analyse ihres Inhaltes findet sich bei Wagenmann HRE[2] IX, 288 ff.

7) Schon Wagenmann spricht HRE IX, 288 dies als Vermutung aus.

8) Darüber, dass diese auch in disput. cum causid. fehlt, s. u.

2. II handelt nur stellenweise von der Rechtfertigung und bliebe vollends als Schrift gegen Werkgerechte geradezu unverständlich;

3. dagegen berührt sich sein Inhalt ganz mit dem von I;[1]

4. insbesondere bezieht sich der Schluss von II auf den Anfang von I unverkennbar zurück;[2]

5. deutet auch der handschriftliche Befund aus älterer Zeit auf ursprüngliche Einheit.[3] Verhält es sich so, dann ist natürlich II, 1 eine Einschaltung von dem, der den einen λόγος zerteilte, und wiederum diese Stelle ein Beweis für die Teilung.[4] Diese Thatsache ist aber chronologisch nicht unwichtig. Denn wo jene beiden Schriften getrennt auftreten — und zu Photius Zeit muss dies längst und wohl allgemein der Fall gewesen sein — da haben sie schon eine Geschichte durchgemacht.

Zu anderen Bedenken giebt die Schrift Anlass, die ein Gespräch des Marcus mit einem Advokaten über die Christenpflicht, sich nicht zu rächen, wiedergiebt.[5] Denn dass der γέρων ἀσκητής,

---

1) Vgl. bes. II, 171 κατὰ τὸν πνευματικὸν περιπίπτει νόμον. 16. 137. 172.

2) I, X, praef. heisst es: ἐπειδὴ πολλάκις ἐβουλήθητε γνῶναι πῶς ὁ νόμος πνευματικός ἐστι κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον· καὶ τίς ἡ γνῶσις, καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν φυλάττειν αὐτὸν βουλομένων, τούτου χάριν κατὰ δύναμιν εἰρήκαμεν; und II a. E. sagt er, auf seine Darlegungen zurückblickend: ταῦτα τοῦ πνευματικοῦ νόμου ἐκ πολλῶν ὀλίγα ἐγνώκαμεν τὰ δικαιώματα, ἃ καὶ ὁ μέγας ψαλμῳδὸς ὑφηγεῖται ἐνδελεχῶς, τοῦ μαθεῖν αὐτὰ καὶ ποιεῖν τοὺς συνετῶς ψάλλοντας ἐν κυρίῳ. Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

3) l. c. In einem Wiener codex antiquus bonae notae (v. Nessel catal. cod. 192 tom. I, p. 284 f.) finden wir 250 κεφ. περὶ νόμου πνευματικοῦ, welche unsre zwei Schriften von Anfang bis Ende umspannen, sed tam ordine quam numero valde discrepant. In der ältesten syrischen Handschrift bei Wright (s. o. S. 32) finden wir the two discourses of Marcus the monk on the spiritual law, und Wright bemerkt dazu: the second discourse, de his qui putant etc. has no separate title in this manuscript.

4) l. c. ἡ τῶν ἔξωθεν κακοπιστία ἐν τοῖς ὑπογεγραμμένοις (sic) ἐλέγχεται ὑπὸ τῶν βεβαιοπίστων καὶ ἐπεγνωκότων τὴν ἀλήθειαν. So kann unmöglich Marcus selbst und von sich geschrieben haben. Unrichtig aber erscheint mir die Übersetzung: in rebus externis male collocata fides. Nicht nur der Wortlaut, sondern auch der Gegensatz zu βεβαιοπ. κτλ. lehrt übersetzen „derer die draussen sind". Vielleicht darf man annehmen, dass ein Gegner der Pelagianer die Trennung vollzog und die neue Überschrift, die eigentlich nur für die unmittelbar folgenden Sentenzen gilt, einschaltete.

5) ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν. Ueber σχ. in der Bedeutung Advokat s. Stephanus Thesaurus s. v. Er wird auch δικανικός genannt 1072 C.

der hier redend eingeführt wird, kein anderer sein solle, als Marcus der Verfasser selbst, hat schon Photius richtig gesehen.[1] Nachdem der Advokat den Asketen mit dem Vorwurfe verlassen hat, seine Frömmigkeit sei nur ein Deckmantel für seine Unbildung[2], knüpft dieser ein Gespräch mit seinen Genossen an, das zuerst ausführlich darüber handelt, wie sich unverschuldetes Unglück, das uns zustosse, zur Gerechtigkeit Gottes verhalte.[3] Äusserlich verbunden, aber innerlich wenig vermittelt[4], wenn auch an das Gespräch mit dem Advokaten anknüpfend[5], schliesst sich die Frage eines Bruders an, was der Wille des Fleisches sei und wie er bestehe neben der Vernunft. Er wird bestimmt als eine natürliche Erregung des Körpers; dann werden einige Schriftstellen angeführt, aus denen sich ergiebt, dass wir mit dergleichen Erregungen unverworren bleiben sollen.[6] Damit bricht das Ganze ab. Vergleicht man nun die Kürze dieser Erörterung mit der Länge der vorangehenden, bedenkt man weiter, dass die zweite Hälfte der Frage noch unbeantwortet ist, dass ferner Marcus sonst seine Schriften mit einer Doxologie abschliesst, so wird man sehr geneigt sein anzunehmen, dass dieser Schrift der Abschluss fehlt.[7]

---

1) bibl. cod. 200 (P. G. 103, 669) καὶ ὁ γ΄ δὲ εἰς διάλογον σχηματίζεται. σχολαστικὸν εἰσάγων τινὰ πρὸς Μάρκον αὐτὸν διαλεγόμενον.

2) c. 14 a. A. (65, 1092).

3) Von c. 14—21 a. A. (1092—1101).

4) l. c. διόπερ ἐκ τῶν εἰρημένων ἄφορμάς τις γενόμενος ἐφη· Εἰπὲ ἡμῖν λοιπόν, τί τὸ θέλημα τῆς σαρκὸς, καὶ πῶς ἐκτὸς τοῦ νοὸς ὑφέστηκεν.

5) c. 4 (1076 C) ἐπερωτᾷ ὁ σχολαστικός· Ἔχει θέλημα ἡ σὰρξ παρὰ τὴν διάνοιαν;

6) ταῦτα δὲ εἰρήκασιν ἀσυνδιάστους (rect. scr. ἀσυνδυάστους) ἡμᾶς πρὸς τὰς τοιαύτας κινήσεις εἶναι βουλόμενοι.

7) In der Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden Da 46 (Schnorr von Carolsfeld, Katalog etc., Bd. I) findet sich allerdings hinter βουλόμενοι folgende Doxologie fol. 120[b]: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν· μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Aber sie verdeckt nicht das Abgerissene des Schlusses; und gegen ihre Ursprünglichkeit macht es bedenklich, dass in derselben Handschrift fol. 124[a] am Schlusse von de ieiunio eine ähnliche trinitarische Doxologie steht statt der einfacheren, die wir sonst dort lesen (1117 A). Wie aus dem Katalog v. Nessels zu ersehen ist (I, 412), findet sich in einem Miscellaneencodex, der antiquus et bonae notae genannt wird (cod. 305), an 15. Stelle: τοῦ ὁσίου Μάρκου ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ κατηχητικῶν, ὧν ἐποιεῖτο πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς. Hierauf berief sich Oudin a. a. O. für seinen Satz, dass Marcus die dem

Jetzt gehen wir zu den Schriften über, die dem Marcus mit Unrecht beigelegt worden sind. Gegen sie alle spricht schon der Umstand, dass Photius sie nicht erwähnt. Es waltet auch dabei die merkwürdige Uebereinstimmung ob, dass alle ganz oder zum Teil dem Egypter Macarius zugehören. Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Verwandtschaft der Namen Verwechselungeu herbeiführte, um so mehr, als sehr häufig die Werke beider Autoren in Handschriften nach einander stehen. Die betreffenden Schriften sind

1. eine Paraenesis, welche mit der 5. Homilie des Macarius identisch ist;[1]

2. eine Schrift περὶ παραδείσου καὶ νόμου πνευματικοῦ[2], welche abgesehen von der Einleitung mit der 37. Homilie des Macarius gleichlautet;[3]

3. die bei Gallandi und Migne noch abgedruckten κεφάλαια νηπτικά (capitula de temperantia).[4] Mit dieser Schrift verhält es sich sehr eigentümlich. Dieselbe bricht unvollendet ab, während vorher schon ein Schluss erreicht scheint.[5] Sodann hat Gallandi, durch Gallicioli aufmerksam gemacht, auf eine Anzahl Stellen hingewiesen, die aus Macarius so gut wie wörtlich entlehnt sind.[6] Doch

---

Macarius zugeschriebenen Homilien verfasst habe. Aber das von v. Nessel angegebene initium: ὠφελημένων δὲ πάντων — ἀπὸ τῆς γραφῆς ὅτι stimmt wörtlich mit disput. c. 16 Anf.: wir haben es also nur mit einem Bruchstücke dieser bekannten Schrift zu thun.

1) Assemani bibl. orient. I, 567 cod. Nitriens. XVIII. I, 586, VIII vgl. dazu III, 1, 45 Anm. 2. Paraenesis, cuius initium, Alius est Christianorum mundus: quae Macario Aegyptio tribuitur homil. 5. (P. G. 34, 493 ff.)

2) Abgedruckt in Bibl. Vet. Patr. Paris. tom. I graecolatinus 1624 p. 871 ff. init. ὥςπερ ἐκ τῶν φανερῶν ἔργων ἐστὶ νοῆσαι. l. c. p. 871 E beginnt die Uebereinstimmung mit Macarius. Diese Schrift dem Marcus beizulegen lag nahe, da er selbst eine Schrift περὶ νόμου πνευματικοῦ geschrieben hatte. Aber eine Verwirrung der Sache ist es, wenn Wagenmann HRE IX, 288 die beiden völlig getrennten Schriften so vermengt: „der erste Traktat de lege spirituali s. de paradiso giebt nach einer Einleitung, welche identisch ist mit hom. 37 des Makarius“ etc.

3) Macar. hom. 57 P. G. 34, 749 inc. ἡ φιλία τοῦ κόσμου. Dies erkannte nach andern schon Gallandi, s. prolegg. IV P. G. 65, 895 n.

4) P. G. 65, 1053 ff.

5) § 27 a. E.

6) Gall. prolegg. IV P. G. 895 f. Doch sind die Angaben dort weder vollständig noch ganz genau. (Vor allem lies dort in eodem quoque opusculo VI sancti Marci, quae habentur § 26! st. 21.) Nämlich de temper. 26. 27 von

wird das Verhältniss zunächst noch durch folgenden Umstand verwickelter. Im 7. Jahrhundert findet sich bei Maximus Confessor κεφ. 1—26 unsrer Schrift ohne eine Quellenangabe wörtlich, aber verstreut in seinen asketischen Centurien;[1] dagegen von κεφ. 27 ff. keine Spur. Aber gerade hier erst beginnen die nachweisbaren Entlehnungen aus Macarius. Man wird daher versucht sein κεφ. 1—26 als selbständige Schrift abzugrenzen. Aber auch diese kann nach ihrem mystischen und kühn allegorisierenden Inhalte nicht dem ethisch gerichteten, verhältnismässig nüchternen Marcus zugeschrieben werden; und nach Inhalt und Sprache ist es ebenso unwahrscheinlich, dass der schlicht schreibende Macarius der Verfasser sei. Vielmehr wird die Lösung des Rätsels darin bestehen, dass man die Sache umkehrt; nämlich Maximus Confessor bietet das Original; denn seinem Geiste entsprechen jene Ausführungen durchaus, und in seinen Werken sind sie an der rechten Stelle und unter der gehörigen Umgebung.[2] Dagegen ist die erste Hälfte der κεφ. νηπτ. ebenso aus ihm zusammengeschrieben, wie die zweite aus Macarius. Dann stellt sich das Ganze als Kompilation eines späteren Mönches heraus.

Endlich gehört hierher

εἰ πάντοτε εἰσέρχεται ἄνθρωπος (1064 D) — ἢ στόματι καὶ τῇ γλώσσῃ (1068 C extr.) ist bis auf geringe Abweichungen wörtlich Mac. hom. 8, 2—6 (P. G. 34, 528 D — 532 D init.). Nahe verwandt damit ist eine andere Stelle in einer der aus Homilien des Mac. kompilierten Schriften de carit. 12 (l. c. 917 ff.). Ungefähr ebenso stimmen überein de temp. 27 (unmittelbar nach obiger Stelle) und Mac. hom. 19, 8. 7; das Folgende wieder mit hom. 8, 5; de temper. 28 findet sich wörtlich bei Mac. de custod. cord. 9. 10 (l. c. 828 f.); verwandt de carit. 30; zum Schlusssatze vgl. hom. 16, 11 (l. c. 620 D.).

1) Combefis hat darauf aufmerksam gemacht P. G. 90, 1081 f. Zu den Capitum theol. et oecon. cent. I. II (l. c. 1084 ff.) giebt Combefis die Marcus-Parallelen in den Noten an (von cent. I, 33—II, 90 = κεφ. 1—25). Dagegen ist ihm die wichtige Beobachtung entgangen, dass auch κεφ. 26 bei Maximus sich findet, nämlich in den capp. quinqu. centenor. cent. I, 15 (l. c. 1185). Dies legt besonders die im Texte ausgesprochene Entscheidung über das Original nahe.

2) Eine andere bezw. eine echte Schrift des Marcus hat sonst Maximus nicht verwendet, so dass sich mit Obigem sein noch von Wagenmann HRE a. a. O. angerufenes Zeugnis erledigt. Denn die einzige Anspielung, welche Combefis auf den echten Marcus, nämlich auf de poenit. 1 (65, 965) bei Maximus finden will capp. theol. et oecon. cent. II. 91 (l. c. 1168) erweist sich als nichtig.

4. das lateinisch erhaltene Fragment aus dem sogen. zweiten Briefe des Marcus (65, 903). Dieses ist weiter nichts als wieder ein Stück aus Macarius, nämlich de patient. et discret. 1 (l. c. 865 f.).

Nachdem aber dieses festgestellt ist, muss aufs nachdrücklichste die verallgemeinernde Behauptung Gallandis zurückgewiesen werden: sancti Patris nostri opusculis varia ex modo laudatis homiliis Macarianis fuisse intexta (prolegg. IV). Dies Urteil gilt von den bei Gallandi abgedruckten Werken nur für die κεφ. νηπτ. (und den Brief); für die echten Schriften lässt sich auch nicht die geringste Entlehnung aus Macarius nachweisen. Insbesondere lassen sich Bedenken gegen die Schrift de ieiun. durch nichts Stichhaltiges begründen.[1] Ebendamit erledigt sich aber auch das Gegenstück jener Behauptung Gallandis, nämlich die von Oudin ausgesprochene Vermutung, unser Marcus sei der Verfasser jener sogen. Homilien, die den Namen des Macarius tragen.[2]

Im Anschluss daran sei noch mit einem Worte der ungedruckten bezw. verloren gegangenen Schriften gedacht. Sie sind, soviel man weiss, sämtlich ethischen, speziell asketischen Inhalts. Nicephorus Callisti will neben acht Schriften unsers Marcus noch eine Sammlung, die 32 asketische Schriften von ihm umfasste, gekannt haben.[3] Sind nun wahrscheinlicherweise darunter auch unechte gewesen, so beweisen doch viele Zitate aus Marcus, die sich gelegentlich finden[4] und in seinen uns vorliegenden Schriften nicht

1) Gegen HRE IX, 289 sub 6. Diese Schrift erscheint häufig unter dem volleren Titel περὶ νηστείας καὶ ταπεινώσεως z. B. cod. Dresd.

2) comment. de script. eccl. I, 477. 907. Vgl. noch S. 50, Anm. 7.

3) hist. eccl. 14, 54 (P. G. 146, 1256) Μάρκος δὲ καὶ αὐτὸς πολλὰ μὲν συγγράμματα καταλέλοιπεν —· ἃ δ' οὖν ἡμῖν συνέπεσεν ἐντυχεῖν, λόγοι ὀκτὼ, ἰσαρίθμοι τοῖς καθολικοῖς πάθεσιν εἰς χεῖρας ἦκον (das werden trotz der seltsamen Charakteristik ὀκτὼ λόγοι des Photius sein, also ausser dem λόγος θ' κατὰ Μελχισεδεκιτῶν), καὶ ἕτεροι δύο πρὸς τοῖς τριάκοντα, δι' ὧν πᾶσαν ἀσκητικῆς πολιτείας ὁδὸν διεξέρχεται, διδάσκων ἥ τε χρεών τε τὰς ἀναχωρήσεις ποιεῖν πῶς τε ῥυθμίζειν τὰ κατὰ θεὸν διαβήματα· καὶ ὡς περιγίνεται τῆς τῶν δαιμόνων πείρας ὁ ἄνθρωπος· ὅπως τε ὁ νοῦς καθαίρεται, καὶ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀξίωμα πρόεισι, καὶ θεῷ συγγίνεται, ἐπὶ γῆς τὴν οὐράνιον μετιὼν πολιτείαν.

4) In Scholien zu der scala Paradisi des Joannes Climacus P. G. 88; in Leontii Presbyteri et Joannis rerum sacrar. lib. II bei Mai script. vet. nov. coll. VII, 99; in einer Katene zu Lucas des Nicetas von Serrae (11. Jahrh.) l. c. tom. IX vgl. Register p. 723 sub v. Marcus monachus; die meisten jedoch aus bekannten Schriften; in dem Gnomologium des Georgides monachus (11/12. Jahrh.) P. G. 117.

nachzuweisen sind, dass er mehr, ja wohl bedeutend mehr geschrieben hat, als das was uns erhalten ist. Einige Werke in Sentenzenform nach Art der Schrift de leg. spir. sind handschriftlich vorhanden, aber noch ungedruckt.[1]

---

1) Th. Gale: catal. libr. manuscr. Angliae et Hiberniae Oxford 1697 n. 5935. 5936 nennt nicht wenige Titel von Schriften des Marcus, die in seiner Bibliothek vorhanden seien (s. Cave script. eccl. hist. lit. I, 373). Davon ist Nr. 8 ἀντίζυγα vitiorum et virtuum nicht, wie Assemani (bibl. orient. III, 1, 45 Anm. 2) meinte, identisch mit einem Traktate des Nilus fast gleichen Titels (P. G. 79, 1140), sondern handschriftlich vorhanden in München cod. graec. 487 ἀντίζυγα κακιῶν ταῖς ἀρεταῖς (so nach Hrn. Dr. v. Laubmann, nicht τῆς ἀρετῆς wie Hardt catal. Bibl. Bavaric. V, 62) und im Athoskloster Xenophu (Lampros κατάλογος κτλ. τ. I, 1 p. 167 cod. 35, 26. incip. Ἀκροώμενος λόγον ἐρώτα τὸν νοῦν. Die Schrift besteht, wie mir Herr Dr. v. Laubmann, Direktor der Münchener königl. Bibl., gütigst mitteilt, aus einzelnen κεφάλαια. Ferner finden sich 12 bezw. 20 κεφάλαια περὶ τῆς τοῦ νοῦ φυλακῆς inc. κεφ. ά· νοῦς λογικὸς ἀργεῖν οὐ δύναται zweimal in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien, v. Nessel catal. I, p. 284 n. 9. p. 378. n. 11. Doch dies scheinen zweifellos Bruchstücke aus de poenit. c. 11 zu sein. Denn dort heisst es 984 B gleichlautend: νοῦς λογικῶς ἀργεῖν οὐ δύναται. Über angebliche Exzerpte aus katechetischen Schriften s. o. S. 50, Anm. 7.

V. Die neu aufgefundene Schrift und ihre Echtheit.

Wir beginnen, von der Überschrift vorläufig absehend, mit einer Übersicht des Inhaltes. Die ist freilich nicht leicht zu geben, denn irgendwelche Einteilung ist nicht erkennbar. In immer neuen Ansätzen, die gelegentlich durch Einwände der Gegner eingeleitet sind, werden Schriftbeweise dafür beigebracht, dass immer und überall Jesus Christus der mit dem Fleische unlösbar vereinte Logos sei. Doch versuchen wir den Gang darzulegen. In einem einleitenden Kapitel, aus dem wir hören, dass der Verfasser um ein klärendes Wort in den theologischen Wirren gebeten worden ist, charakterisiert er kurz drei Gruppen als in der Kirche gegenwärtig vorhanden: die, welche trotz der damit verbundenen Mühsal den gekreuzigten Gottessohn bekennen; die, welche nach Lust und eitler Ehre trachtend sich seiner schämen, und endlich die, welche unschlüssig in der Mitte stehend an der Gewissheit des Glaubens irre werden (c. 1). Dann geht er alsbald zu der oft wiederholten Behauptung fort, dass die ganze heilige Schrift die Meinung der Gegner als irrig erweise, ohne dass wir über diese schon etwas erfahren hätten. Er hat sie schon als Feinde des Kreuzes und Judengenossen bezeichnet, ehe er ihren Irrtum andeutet, dass sie einen blossen Menschen gekreuzigt sein lassen und den Herrn der Herrlichkeit entzwei teilen (c. 2). Das giebt ihm Anlass mit 1 Kor. 2, 8 die gegnerische Meinung zu bekämpfen (c. 3). Mit c. 4 soll nun, so scheint es, systematisch der Schriftbeweis dafür angetreten werden, dass altes und neues Testament den Gott Logos mit seinem Fleische als einen Jesus Christus bei aller Gelegenheit bekennen; aber nachdem in c. 5 ein Anfang dazu mit den Propheten von Jesaias an gemacht ist, wird derselbe alsbald abgebrochen,

damit die Fülle der Stellen die Sache nicht verdunkele noch die Schuld der Gegner vermehre. Dagegen nimmt der Verf. in c. 6 einen neuen Anlauf. Nicht bloss, was die Gegner bisher gesagt haben, sondern was sie möglicherweise in Zukunft sich ausdenken könnten, will er vorbringen und widerlegen. Mit einem „erstens“ beginnt er c. 7 diese Ausführung. Aber kein „zweitens“ folgt, und wir bleiben im Unklaren darüber, wie viel von dem Folgenden die Gegner wirklich schon behauptet haben. Doch scheint der Verf., der c. 7 noch einmal auf die Korintherstelle zurückgeht, schon von c. 8 an wirkliche und nicht ersonnene Aeusserungen seiner Gegner wieder im Auge zu haben. Mit neuen Schriftstellen sucht er zu beweisen, dass nicht das blosse Fleisch des Erlösers gelitten habe, wehrt aber schliesslich die Fragen darnach, wie das Fleisch mit dem Logos vereinigt gewesen sei, als unnütz, ja unchristlich ab. Man solle einfach die Gebote halten, während die Gegner mit ihren vorwitzigen Fragen Glaube und Taufbund verleugneten (c. 9). In c. 10 begründet er seine und bestreitet die gegnerische Ansicht von der Geburt Christi. In c. 11—14 werden die Gegner mit ihrer Ansicht über Christi Leiden und Tod als Judaisten, Hellenisten, als Verleugner des Evangeliums und Häretiker gebrandmarkt, dazwischen immer durch kreuzweise Anführung der Christo beigelegten Hoheits- und Niedrigkeitsprädikate das Widersinnige ihrer Trennung dargethan. In c. 15—16 werden wieder verschiedene Einreden der Gegner, die dem Göttlichen in Christus ein Leiden nicht zuschreiben wollen, abgewiesen, in c. 17—19 sodann die gerade im Leiden sich offenbarende Liebe Christi als das einzige Mittel der Erlösung und als viel herrlicher, denn die Werke der Schöpfung gepriesen. „Das Wort ward Fleisch“ ist der Kern des christlichen Glaubens; auf die Frage: wie? giebt es nur die Antwort: unbegreiflich für Menschen, aber nicht unmöglich für den allmächtigen Gott (c. 20. 21 init.). Daran schliesst sich wieder der Nachweis aus der Schrift, dass nirgends die menschliche Seite Jesu für sich besonders genannt werde; von dem ganzen Christus werden die Aussagen gethan, die nur je eine Seite zu betreffen scheinen (c. 21. 22). Nach einem neuen Einwande, den der Erkenntnistrieb der Gegner macht, beruft sich der Verf. wider sie auf Taufe und Abendmahl, um schliesslich wieder darauf zurückzukommen, dass nicht grübelndes Forschen, sondern das Halten der Gebote für den Gläubigen fortan übrig sei (c. 23. 24); und nachdem er aufs neue Schriftstellen aus den Evan-

gelien für seine Ansicht gesammelt hat, kehrt er abermals zu demselben Schluss zurück (c. 25—27). Der Anspruch der Gegner, für Gläubige zu gelten, wird zum Anlass, noch einmal die Art und Weise (c. 28) und den Zweck (c. 29) der Fleischwerdung des Logos zu erörtern, und nun legt der Autor abschliessend seine Ansicht über die Einheit des Logos und des Fleisches in Christus positiv und negativ dar (c. 30).

Ist nun die vorliegende Schrift ein Werk unseres Marcus? Dafür spricht zunächst das unzweideutige Zeugnis der einen Handschrift, die sie neben allen sonst als echt bekannten Schriften des Marcus enthält. Und je weniger sie ihrem Stoffe nach mit den übrigen Schriften unsers Marcus zusammenstimmt, um so gewichtiger wird dies Zeugnis. Denn man schob wohl einem Chrysostomus Homilien, einem Athanasius dogmatische, einem Marcus Eremita asketische Schriften unter: wie aber wäre man dazu gekommen, ihm, der in der Dogmengeschichte nie eine Rolle gespielt hatte, eine christologische Schrift fälschlicherweise beizulegen? Aber wir haben ja wenigstens noch eine dogmatische Schrift unsers Marcus. Schon ihr Vorhandensein beweist, dass er auch von dogmatischen Interessen nicht unberührt war; ihr Inhalt, dass er sogar mit Eifer und Geschick auf solche Fragen einzugehen wusste. Ferner aber zeigt die neu aufgefundene Schrift mit dieser wie auch mit den anderen echten Schriften so zweifellose schriftstellerische Verwandtschaft, dass auch der letzte Grund wegfällt, das Zeugnis der Handschrift zu beanstanden. Da sich jene enge Verwandtschaft bei der Besprechung der Theologie des Marcus noch deutlich genug zeigen wird, so sei hier nur auf einige besonders lehrreiche Parallelen hingewiesen.

adv. Nest. c. 14. οὔτε γυμνὸν θεὸν — οὔτε ψιλὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν ἅμα καὶ ἄνθρωπον, ὅς ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς.

Adv. Nest. c. 10 δεῖξόν μοι ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ χωριζόμενον αὐτὸν — κἂν γὰρ εἴπῃς ὅτι ἐγεννήθη, ἀλλ' οὐ γυμνὸς θεὸς οὐδὲ ψιλὸς ἄνθρωπος ἀλλ' εἶπεν ἡ γραφὴ τὸ συναμφότερον ὅτι Χριστὸς ἐγεννήθη.

In Melch. c. 5 1124A οὐκ εἶπε γὰρ ἡ γραφὴ, ὅτι ἐγεννήθη ψιλὸς ἄνθρωπος, ὡς ὑμεῖς λέγετε, ὁ θεὸς λόγος, ἀλλ' ὁ Χριστὸς, ὅς ἐστι θεὸς ἅμα καὶ ἄνθρωπος, ἀμέριστος καὶ ἀδιαίρετος υἱὸς θεοῦ.

Ferner

adv. Nest. c. 20 a. A. ὅτι δι' ἡμᾶς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ

τὴν θείαν γραφήν, οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ἀλλ' ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν u. c. 19 γεννᾶται γὰρ ἀνθρωπίνως ἄνθρωπον τέλειον ἀναλαβεῖν.

In Melch. c. 4, 1121C πιστεύετε τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἄνθρωπον εἰς ἑαυτὸν προσλαβόμενος.

Endlich vergleiche man aus disput. c. 20, 1100D τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦντες, αὐτὸν εἶναι τὸν ἐσταυρωμένον κηρύττοντες, τὸν λόγον ἐνανθρωπήσαντα, ἕνα καὶ οὐ δύο λέγοντες, κἂν ἐκ δύο νοεῖται, ἡνωμένων (leg. ἡνωμένον) ἀδιαιρέτως ἀσυγχύτως ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι[1] mit vielen einzelnen Stellen der christologischen Schrift c. 3. 9. 30 und besonders das wiederholte ἐν παντὶ καιρῷ ἢ τόπῳ ἢ δυνάμει ἢ πράγματι adv. Nest. c. 7. 10., 29 a. E., das sich ohne δυνάμει ferner noch findet in consult. 4, 1108C; und de iustif. 194.

Wie schon diese Stellen zeigen, so bestätigt sich es ganz umfassend, dass die christologische Terminologie unsrer Schrift grösstenteils in den bisher bekannten Schriften des Marcus belegt ist. Zahlreich finden sich da die Formeln: ψιλὸς ἄνθρωπος, ἀδιαίρετος, ἀμέριστος, ἡ ἐκ μήτρας ἕνωσις, σύγχυσις, ἀσύγχυτος, ἡνοῦσθαι (vgl. bes. in Melch. c. 4. 5. 6). Ferner aber tritt, wie in der neuentdeckten Schrift, so überall bei Marcus das Bestreben hervor, die Gegensätze in der Christenheit aus ethischen Wurzeln herzuleiten. Immer begegnen uns wieder die zwei Gruppen der φιλήδονοι und φιλόπονοι, in die er sie adv. Nest. c. 1 einteilt[2]; überall erscheint „des Halten der Gebote" als die wesentliche Aufgabe des getauften Christen.[3] Endlich aber stimmt auch stilistisch unsre Schrift zu den übrigen des Marcus. Kühne Wortbildungen, neue Komposita[4], geschickte

1) So ist die Stelle zu lesen und abzuteilen vgl. in Melch. c. 5, 1124B κἂν ἐκ δύο νοεῖται.

2) Vgl. de leg. spir. 17 φιλήδονος und φιλόπονος καρδία disput. c. 8, 1081C τῶν φιλοπόνων καὶ εὐσεβῶν ἀνδρῶν. de iustif. 180 ὁ φιλήδονος und ὁ φιλόθεος u. ö. Vgl. insbesondere noch adv. Nest. c. 1 ἀληθείας δὲ ἔργον πόνου κᾆτ ἀτιμίας ὑπομονή, πλάνης δὲ ἐπαίνου καὶ ἡδονῆς κατοχή. mit de iustif. 144 ὥςπερ τὰς ἀρετὰς πόνοι καὶ ἀτιμίαι, οὕτω καὶ τὰς κακίας ἡδοναὶ καὶ δόξαι τίκτειν εἰώθασι.

3) Hierzu müsste man sämtliche Werke des Marcus ausschreiben; vgl. z. B. de leg. spir. 26. 28. de iustif. 17 τινὲς μὴ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς πιστεύειν ὀρθῶς νομίζουσιν — τῆς βασιλείας ἀπεσφάλησαν, sowie die ganze Schrift de bapt.

4) Z. B. von den Irrlehrern δευτεροκήρυκες in Melch. c. 10, 1136B und adv. Nest. c. 16 oder θεομερισταί adv. Nest. c. 3. Zu νεκρολογία c. 13, γυμνολογία c. 15 vgl. in Melch. c. 9 ἀκαιρολογία.

Wortspiele[1], lebhafte Häufung des Ausdrucks[2], feurige Wechselrede mit dem Gegner[3], kreuzweise Schlussfolgerungen:[4] alles das findet sich in gleicher Weise hier und dort; und da auch sonst ein gemeinsamer Sprachschatz unverkennbar ist[5], so sind Zweifel an der Echtheit unsrer Schrift einfach ausgeschlossen. Wir haben in der That ein neues Werk des Marcus Eremita vor uns. Die Unversehrtheit des Textes ist von uns an einer Stelle (p. 8, 28), wo wir eine Einschiebung vermuteten, beanstandet worden, doch, wie uns jetzt scheint, wohl mit Unrecht. Denn der bezeichnete Satz lässt sich als eine parenthetische Einschaltung des Verfassers verstehen, und sonst findet sich in der ganzen Schrift auch nicht die leiseste Spur einer Ueberarbeitung. Das ist natürlich für ihren Wert von höchster Bedeutung.

---

1) Adv. Nest. c. 18 a. E. ἑσμὸς — δεσμός, ad Nicol. c. 10, 1033 B ἅγιοι — ἄγριοι.

2) Dafür liessen sich eine Unzahl Beispiele beibringen, nur z. B. in Melch. c. 11.

3) So in der ganzen Schrift in Melch.; aber auch sonst vgl. adv. Nest. c. 10 καὶ σὲ δέ, ὦ αἱρετικέ, βούλομαι ἐπερωτῆσαι καὶ φιλαλήθως ἀποκρίθητί μοι mit de bapt. 1013 A ἐπεὶ ἐγώ σε ἐρωτήσω καὶ δός μοι ἀπόκρισιν.

4) Z. B. in Melch. c. 5, 1124 A B und adv. Nest. fast in jedem cap.

5) Mehr oder minder häufige Lieblingsausdrücke des Marcus sind μονομερῶς, φανεροποιεῖν, προσφυής, φιλόπονος, φιλήδονος, βεβαιόπιστος, περιεργάζεσθαι, ἐφάμιλλος, ἀμφιῤῥεπής, ὀιγόνοια, θεοπρεπῶς, οἰκονομικῶς, ἀπαραίτητος. Ausserdem s. o. S. 58, Anm. 3; und vgl. adv. Nest. c. 9 ὦ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου mit consult. c. 4, 1109 A ἐμφύλιος γὰρ ὁ πόλεμος, adv. Nest. c. 11 θαυμάζω δὲ πῶς οὐκ ἐντρέπονται τῆς θείας γραφῆς σαφῶς περὶ αὐτῶν λεγούσης ὅτι ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον κτλ. mit in Melch. c. 10 θαυμάζω δὲ πῶς οὐκ ἤκουσαν τοῦ μακαρίου Πέτρου σαφῶς περὶ αὐτῶν βοῶντος καὶ λέγοντος ὅτι Ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι κτλ.

VI. Der Verfasser nach seinen Schriften.

Die Aufgabe dieses Kapitels soll sein, aus den Schriften des Marcus selbst alles das herauszuheben, was über Zeit, Ort und Lebensgang des Marcus, soweit dieser für uns von Wichtigkeit ist, sich gewinnen lässt. Wir gehen dabei von einer der anziehendsten Schriften, den praecepta animae salutaria ad Nicolaum[1], aus. Diese Schrift ist einem Nicolaus nicht bloss gewidmet, sondern an ihn besonders gerichtet; ihr ganzer Charakter rechtfertigt es, dass sie in den Handschriften gelegentlich als Brief bezeichnet wird.[2] Dieses Schreiben giebt uns über einen bedeutsamen Einschnitt im Leben unsers Marcus Aufschluss, und muss ziemlich bald nach diesem entstanden sein. Denn bis vor kurzem ist er noch mit jenem Nicolaus vereinigt gewesen. Dieser, ein junger Mann, den Marcus immer mit τέκνον oder ἡ νεότης σου anredet, hatte ihm sein Herz erschlossen und ihn um eine Methode und um ermahnende Worte gebeten, wie er des Zornes und der Begierde mächtig werden könne. Marcus hat ihm damals mündlich, κατὰ πρόζωπον, seine Bitte nach Kräften erfüllt. „Da ich nun aber, fährt er in seinem Schreiben fort (c. 1, 1029 BC), leiblich mich von Dir getrennt habe — nur dem Leibe, nicht dem Herzen nach — und in die Wüste gegangen bin, zu den wahrhaftigen Arbeitern und Athleten Christi, um auch ein wenig zu kämpfen und in Gemeinschaft mit den Brüdern, die wider die feindseligen Mächte streiten und den Leidenschaften wacker Widerstand leisten, die Säumnis abzuthun und die Lässigkeit von mir abzuwerfen, und allen Eifer und Sorgfalt aufzuwenden, eifrig,

1) Wir führen im Nächstfolgenden, wo die Schrift ad Nicol. gemeint ist, immer nur Kapitelzahl und Kolumne von P. G. an.

2) Z. B. Wiener cod. 305 (v. Nessel catal. I, p. 411, 8) ἐπιστολὴ πρὸς Νικόλαον ἀσκητήν.

Gott zu gefallen: deshalb gedachte ich etwas Ermahnung und seelenförderliche Zurechtweisung schriftlich an Dich abzufassen, damit Du das, worüber ich mündlich mit Dir sprach, in meinem bescheidenen Ermahnungsschreiben zusammengefasst fändest und mit Sorgfalt, als ob ich zugegen wäre, geistliche Förderung davon gewännest.“ Es ist darnach ganz deutlich, dass Marcus verhältnismässig bald nach jener Trennung geschrieben hat, ohne von Nicolaus etwa brieflich aufgefordert zu sein. Die Verhältnisse sind für Nicolaus völlig unverändert geblieben; um die Bekämpfung derselben Leidenschaften handelt es sich wie damals (vgl. c. 7. 8): kurz, die Schrift ist gleichsam nur eine Wiederaufnahme der abgebrochenen Gespräche. Abgebrochen aber sind sie dadurch allein worden, dass Marcus sein Leben und seinen Aufenthaltsort verändert und den Nicolaus verlassen hat. Er ist in die Wüste unter die Asketen gegangen. Man gewinnt den Eindruck, als sei er soeben erst Mönch geworden. Und Anspielungen auf die Verhältnisse, unter denen er seinen Nicolaus zurückgelassen hat und gegenwärtig noch weiss, unterstützen diese Annahme. Denn wenn er (c. 11, 1048 A) den Jüngling ermahnt, womöglich überhaupt nicht mit Frauen umzugehen, selbst wenn es heilige seien, so ist doch die Möglichkeit solchen Verkehrs vorausgesetzt; und wenn er steigernd hinzufügt, dass es am besten wäre, sich ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft (ἔξωθεν τῶν ἀνθρώπων) aufzuhalten, so gilt dies als Thatsache für ihn selbst, der in die Wüste gegangen ist, aber eben darum für Nicolaus jetzt nicht. Aber so zweifellos richtig dies ist, so folgt doch daraus nicht, dass Marcus jetzt erst Mönch geworden wäre, vielmehr ist das Gegenteil aus den Angaben der Schrift über den Nicolaus zu erweisen. Gehen wir auf diese näher ein. Marcus hält dem Nicolaus als bestes Mittel, seiner Leidenschaften Herr zu werden, dieses vor, sich immer der Wohlthaten Gottes zu erinnern, die er von Jugend an erfahren hat; und er führt bei der Gelegenheit zweimal ihm den Gang seines Lebens vor die Seele, und zwar beide Male bis zu einem bestimmten Zielpunkte, der mit ähnlichen Worten bezeichnet wird.[1] Darnach hat Nicolaus, als er mit seiner Mutter aus dem heiligen Lande nach Konstantinopel fuhr, bei Nacht infolge eines schrecklichen Sturmes Schiffbruch gelitten; fast alle Insassen, auch seine Mutter, und die Schiffsleute ertranken,

1) C. 2, 1032 AB bis παρεσκεύασε, und c. 6 ganz; 1037.

nur er wurde durch wunderbare Gottesmacht mit zwei andern gerettet. Nach Konstantinopel zu kommen, darauf scheint er nun verzichtet zu haben, oder er musste darauf verzichten; denn Marcus fährt unmittelbar fort, ihn daran zu erinnern[1], wie er wunderbar nach Ancyra geführt worden sei. Man muss sich dabei gegenwärtig halten, dass Ancyra nicht eine Stadt ist, in deren Nähe der Schiffbruch könnte stattgefunden haben; Nicolaus kann also, worauf auch das ᾠκονομήθη hindeutet, nur durch besondere Umstände und Führungen dahin gekommen sein. Wohl verwaist und mittellos, war er dort von einem gewissen Eleutheros mit väterlichem Erbarmen aufgenommen worden, hatte sich dann dem jungen frommen Epiphanius angeschlossen, damit beide durch einen heiligen Mann auf den Weg des Heils geführt würden, und schliesslich waren sie, wie Marcus schreibt, „als echte Söhne (τέκνα) von den heiligen Dienern Gottes aufgenommen worden". Könnte es nun auf den ersten Blick möglich scheinen, als sei hier die Taufe gemeint, so ist dies schon deshalb unwahrscheinlich, weil ja Mutter und Sohn das heilige Land aufgesucht hatten, also wohl Christen waren; es wird aber durch die Parallelstelle ganz unmöglich gemacht. Denn dort heisst es mit Bezug auf dasselbe Ereignis[2], dass Gott den Nicolaus schliesslich durch seinen guten Geist zum Heile führte, ihm „den Zaubertrank des asketischen Lebens" ins Herz gab, dass er Kraft gewann, mit Freuden die Welt und allen Betrug ihrer fleischlichen Begierden zu verlassen; dass ihn Gott mit dem engelischen Wesen des engelischen Standes geschmückt und bewirkt habe, dass er von den heiligen Vätern gern in den Verband der

---

1) c. 6 καὶ πῶς ᾠκονομήθη ἐλθεῖν σε ἐν Ἀγκύρᾳ καὶ πατρικοῖς σπλάγχνοις παρά τινος Ἐλευθέρου (ita leg. pro ἐλευθέρου) προσληφθέντα, καὶ διαθέσει ζευχθέντα τῷ εὐλαβεστάτῳ τέκνῳ Ἐπιφανίῳ, ἵνα ἀμφότεροι ὁδηγηθῆτε δι' ὁσίου ἀνδρὸς ἐλθεῖν εἰς σωτηρίας ὁδόν· καὶ παρὰ ἁγίων δούλων θεοῦ ὡς γνήσια τέκνα προσληφθῆναι. Das παρά τινος ἐλευθέρου der Ausgaben ist sinnlos. Der Name Ἐλεύθερος oder Ἐλευθέριος war häufig; Palladius de vit. Chrysost. (P. G. 47, 71) schreibt genau so wie hier Marcus παρά τινος Ἐλευθέρου ἐπικουρούμενος. Leider habe ich weder den Eleutherus noch den Epiphanius identifizieren können.

2) c. 2, 1032 A καὶ τέλος ἀγαθῷ πνεύματι εἰς σωτηρίαν ὡδήγησε· καὶ φίλτρον ἀσκητικοῦ βίου τῇ καρδίᾳ ἐνέθηκε, καὶ μετὰ χαρᾶς τὸν κόσμον καὶ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἀπάτην τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν καταλιπεῖν ἐνεδυνάμωσε, καὶ ἀγγελικῷ σχήματι τῆς ἀγγελικῆς τάξεως κατεκόσμησε, καὶ εὐχερῶς προσληφθῆναι παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἐν συστήματι ἀδελφότητος παρεσκεύασε.

Bruderschaft aufgenommen wurde. Hier beweist jedes Wort, dass Nicolaus damals unter die Mönchsschaft, unter „die heiligen Väter“ aufgenommen worden ist, wie denn sowohl Handschriften als auch schon Photius ihn als Mönch bezeichnen[1] und der ganze Inhalt unsrer Schrift ihn als solchen charakterisiert. In Ancyra also wurde Nicolaus Mönch: es muss demnach dort ein Kloster in der Stadt oder in der Nähe derselben gegeben haben. Dann erklärt sich auch völlig, wie Marcus voraussetzen kann, dass Nicolaus, obwohl Mönch, doch unter Menschen weile, anders als er in der Wüste. Von vornherein ist nun anzunehmen, dass dies Ancyra kein anderes sei als die berühmte Hauptstadt Galatiens.[2] In der That erfahren wir auch durch den bekannten asketischen Schriftsteller Nilus, der selbst aus Galatien, höchstwahrscheinlich aus Ancyra stammte, dass auf einem Berge vor dieser Stadt Asketen unter einem Oberhaupte sich befunden haben.[3] Es bedarf aber nicht vieler Beweise, dass

1) Z. B. Wiener cod. 305 s. S. 60, Anm. 2. Dresdner Codex p. 124a τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Νικόλαον μονάζοντα, Photius bibl. cod. 200 (P. G. 103, 669 C) ὁ δὲ η′, Νικολάῳ τινὶ μοναχῷ γεγραμμένος.

2) Es gab noch ein Ancyra in Phrygien, das in der Kirchengeschichte nirgends hervortritt, ausser durch Bischofsnamen (seit 325?); s. Gams, ser. episcop.

3) Das ergiebt sich aus der orat. in Albianum des Nilus (P. G. 79, 695 ff.). Der klare Thatbestand ist nur an der betr. Stelle (col. 704), auch bei Petr. Possin. (not. 36) durch die allerdings alte und leicht erklärliche Überlieferung verdunkelt, Nilus stamme aus Konstantinopel. Aber schon bei Ceillier XIII, 147 und dann Dictionary of Christ. Biogr. IV, 43 sub Nilus (3) findet sich die Bemerkung, dass er wahrscheinlich aus Galatien stamme; denn er spreche von Plato, einem Märtyrer von Ancyra, als seinem Landsmanne. Das bezieht sich auf ep. IV, 62 ad Heliodorum (P. G. 79, 580 f.): διὰ Πλάτωνος τοῦ πατριώτου μάρτυρος (über ihn vgl. AA. SS. ed. Bolland. Juli V, 226 ff.). Aber eben aus dem Briefe folgt dasselbe mit noch grösserer Gewissheit. Es kann gar kein Zweifel sein, dass der εἷς τις ἀνὴρ Γαλάτης τὸ γένος ὑπάρχων, der sich mit seinem Sohne nach dem Sinai zu asketischer Lebensweise begab, der Briefschreiber Nilus selbst ist. Stimmt doch ausserdem ganz dazu die Erzählung von dem Überfalle der Barbaren, bei dem ihm der einzige Sohn entrissen, dann aber wunderbar wiedergeschenkt wurde (vgl. Nili narrationes). Wenn nun Nilus von jenem Albianus berichtet, dass er aus Ancyra in Galatien stammte l. c. 700 C, und, ohne dass eine Ortsangabe dazwischenträte, weiter erzählt, dieser habe wegen seiner Jugend nicht sogleich in die Wüste gehen wollen, sondern sich zu den Asketen begeben, die „bei uns vor der Stadt auf dem Berge“ sind, da kann man doch nicht auf einmal an Konstantinopel denken sollen, vielmehr beweist umgekehrt diese Stelle im Verein mit der obigen, dass Nilus aus Galatien und zwar wohl aus Ancyra selbst stammte.

der junge Nicolaus mindestens bis zur Zeit des Schreibens sich als Mönch in Ancyra befunden haben muss. Die ganze Schrift des Marcus erschiene widersinnig ohne jene Annahme, die zudem auch nach den Verhältnissen des Nicolaus die einzig denkbare ist. Beide Male lässt ja Marcus in jener Aufnahme unter die Mönche zu Ancyra das bisherige Leben des Nicolaus, die Reihe der göttlichen Wohlthaten, gipfeln, um daran seine Ermahnungen zu knüpfen. Damit ist wohl ausgeschlossen, dass im Leben des Nicolaus eine weitere Wendung erfolgt sei, für die auch seine Jugend keinen Zeitraum lässt. Verhält es sich so, dann folgt mit zweifelloser Gewissheit, dass der Ort gemeinsamen Verkehrs für Marcus und Nicolaus Ancyra gewesen ist, m. a. W. dass Marcus, ehe er in die Wüste ging, in Ancyra sich aufgehalten hat. Als er von dort schied, muss er schon in höherem Alter gewesen sein, denn er redet einen jungen Mann, der doch wohl in den Zwanzigern ist, als ἡ νεότης σου an. Die ganze Schrift trägt auch das Gepräge väterlicher Ermahnung, und Nicolaus antwortet „seiner Heiligkeit" mit tiefer Devotion und mit Dank für das „väterliche Erbarmen".[1] Dann wird aber niemand glauben, dieser bedeutende Schriftsteller habe damals erst zu schreiben angefangen; vielmehr werden wir von vornherein annehmen dürfen, dass er schon in jener ersten und wohl längeren Periode seines Lebens schriftstellerisch thätig war. Nicht das Geringste spricht dagegen, dass damals unter anderen auch die Schrift de baptismo entstanden sei. Allerdings setzt sie, und besonders die ihr offenbar nahestehende Schrift consult.[2] voraus, dass ihr Verfasser Mönch ist.[3] Dass dies aber durchaus nicht gegen einen Ursprung in der ancyranischen Zeit spricht, werden wir noch sehen. Jene

1) Vgl. das Antwortschreiben des Nicolaus, besonders 1053 A B.

2) In der zweiten Schrift wendet der Verf. auf sich selbst an, was er in der ersten lehrhaft dargelegt hat. Hier wie dort handelt es sich darum, dass der Getaufte seine Sünde weder der Abstammung von Adam, noch dem Satan zuschreiben soll (consult. 1. 5 de bapt. 1004 B C; 1012 D al.); denn der in der Taufe mystisch eingesenkte Christus ist die Kraft zur Erfüllung der Gebote, die sich nach Massgabe der eigenen Anstrengung in uns wirksam erweist (consult. 5 de bapt. saepiss.). Dagegen sind ἔπαινος ἀνθρώπων und ἄνεσις σώματος die Seelenfeinde (consult. 2 init. de bapt. 1000 C). Endlich findet sich in beiden Schriften die seltsame Allegorie, dass der Paradiesesgarten auf die Gemeinde, und das Gebot, von allen Bäumen zu essen, auf die unterschiedslose Liebe gedeutet wird (consult. 3, 1105 B C; de bapt. 1025 B).

3) Consult. 3, 1105 A B. de bapt. 997 B ὁ ἑαυτὸν καθείρξας ἐν τῷ κελλίῳ.

Schrift, in Gesprächsform abgefasst, soll den Streit zweier Parteien schlichten, von denen die eine behauptet, durch die Taufe sei die Sünde vollkommen aufgehoben, während die andere behauptete, man müsse durch eigene sittliche Anstrengung die alte Sünde, die nach der Taufe noch geblieben sei, austilgen. Mit Energie wendet Marcus seine „reformatorische Stimme“ gegen die letzteren (998 A B): „Wenn sie sagen, dass aus Werken die Sünde aufgehoben werde, dann wäre Christus umsonst gestorben. — Denn wenn aus den Werken, dann nicht mehr durch Gnade, wenn aber durch Gnade, dann ist das Werk nicht (eigentlich) Werk, sondern Gebot dessen, der uns (erst) befreit hat, und ein Werk der Freiheit und des Glaubens“. Unmittelbar daran schliessen sich die Worte: τοιαῦτα πρὸς Γαλάτας ὁ ἅγιος Παῦλος οἰκονομικῶς προέγραψεν, νουθετῶν καὶ αὐτοὺς τὰ ὅμοια ἀπιστήσαντας. Diese Art Berufung auf eine Schriftstelle, die zudem nicht einmal genau angeführt wird, steht bei Marcus einzig da.[1] Was sollen die Worte besagen? Nichts weiter, als dass schon Paulus zuvor das geschrieben habe? Das hätte ja Marcus bei jeder Schriftstelle, die er irgendwo zum Beweise anführt, sagen können. Sollte also darin eine besondere Fügung oder Absicht — denn das liegt in οἰκονομικῶς[2] — zu sehen sein? Wir müssen eine andere Erklärung suchen; und auf sie führt die Wortstellung, nach der das πρὸς Γαλάτας betont ist. An die Galater gerade hat dies Paulus zuvor geschrieben: das ist das Wunderbare; denn schon damals sind die in ähnlichem Unglauben gewesen;[3] Galater also werden auch die sein, die Marcus als nahestehende

1) Nur entfernt vergleichen lässt sich de bapt. 1001 C. Dort beruft sich Marcus für seine Ansicht von der Vollkommenheit der Taufe auf 1 Cor. 6, 11: νῦν δὲ ἀπελούσασθε, νῦν δὲ ἐδικαιώθητε, νῦν δὲ ἐκαθαρίσθητε und fährt fort: καὶ τοιαῦτα γράφει Κορινθίοις — ἔτι κακοῖς οὖσι κτλ. Aber hier heisst es erstens einfach γράφει und zweitens fällt alles Gewicht auf die charakterisierende Näherbestimmung. Wenn doch Paulus — so argumentiert Marcus — an solche, die noch sündigten, die obigen Worte schreibt, so bezeugt er deutlich, dass er den Grund der noch vorhandenen Sünde nicht in der Unvollkommenheit der Taufe, sondern in dem schwachen Glauben der Betreffenden sieht.

2) Vgl. adv. Nicol. c. 6 πῶς ᾠκονομήθη ἐλθεῖν σε ἐν Ἀγκύρᾳ; de leg. spir. 20. 159; de iustif. 8. 196 (interpr. lat. dispositione divina); de poenit. c. 8, 977 A.

3) Das καὶ αὐτοὺς erklärt sich daraus, dass natürlich dem Marcus die Galater aus der Zeit des Paulus als von den gegenwärtigen unterschieden vorschweben. Oder ist nicht überhaupt zu lesen αὐτός?

und gegenwärtige Gegner anredet. Ich gestehe gern zu, dass ohne das Licht unsrer obigen Erörterungen die behandelte Stelle dunkel und unsicher bliebe; aber neben jenen darf sie nun wohl mit als Stütze dienen. Auf Asien im weitesten Sinne weist jedenfalls der Umstand, dass in den Werken des Marcus an Örtlichkeiten (ausser Nicäa) Ancyra, Konstantinopel, das heilige Land und Selge in Pisidien erwähnt sind.[1] Dagegen deutet auf Egypten auch nicht die leiseste Spur.[2]

Wir kommen nun weiter zu der Frage, was Marcus denn vorher in Ancyra gewesen war. Dass er ein kirchliches Amt bekleidet habe, dagegen spricht ausser der Überlieferung die Art, wie er gegenüber den Bischöfen und Periodeuten sich zum gläubigen Volke rechnet und keine amtliche Lehrberechtigung für sich in Anspruch nimmt.[3] Dagegen weist doch eben die Schrift an Nicolaus mit ihren Rückblicken auf dessen Vergangenheit und auf die Stellung, die beide Männer zu einander eingenommen haben, darauf hin, dass Marcus eben auch dort in Ancyra Mönch war. Ja noch mehr. Die Bezeichnung τέκνον für Nicolaus wie Epiphanius erfordert ein entsprechendes πάτερ als Anrede, und wurde diese über-

---

1) Selge in Pisidien wird erwähnt in Melch. c. 10, 1129 A. Diese Stelle ist auch lexikographisch von Interesse. Marcus legt dar, dass Melchisedek König des Friedens nur heisse, weil er König von Salem = εἰρήνη sei, und fügt zur Erklärung bei: ὡς εἴ τις εἴπῃ, βασιλεὺς Σέλγης· Σέλγη δὲ ἑρμηνεύεται ἁγνεία. Οὐκ οὖν εἰκότως ὁ ἡγούμενος Σέλγης, κατὰ τὸ τῆς πόλεως ὄνομα, ἡγούμενος ἁγνείας ἑρμηνεύεται; Nun aber giebt es gar kein griechisches Substantiv σέλγη = Keuschheit, wohl aber ἀσελγαίνειν, ἀσέλγεια, ἀσελγής im Sinne von ausschweifend, wollüstig. Marcus hat also das α als privativum verstanden und sich so ein subst. σέλγη gebildet. Dagegen schreibt Suidas, lexicon ed. Bernhardy I, 784 ἀσέλγεια πορνεία, ἀκαθαρσία, μιαρία. Παρῆκται δὲ ὡς φασιν ἐξ αἰτίας τοιαύτης. Σέλγη πόλις ἐστὶ τῆς Πισιδίας, ὅπου κακῶς ἔζων οἱ ἄνθρωποι, καὶ ἀλλήλοις ἐκοινώνουν· κατ' ἐπίτασιν οὖν τὸ ἀσελγαίνειν. Er fasst also das α als ἐπιτατικόν, intensivum. Jedenfalls ist die Ableitung des Marcus eher richtig; wir aber wollten nur darthun, dass die Erwähnung von Selge bei Marcus nicht etwa aus einem verbreiteten lexikalischen Kunststückchen herzuleiten ist.

2) Über die entfernte Möglichkeit, unsern Marcus wo andershin als gerade nach Ancyra zu versetzen, wird später das Nötige bemerkt werden.

3) Vgl. in Melch. c. 10, 1137 A: er wirft dort u. a. seinen Gegnern vor, dass sie bei Bischöfen und Periodeuten, die sie aufnahmen, die wirklich Gläubigen und Orthodoxen verleumden und ihnen Verfolgungen bereiten; und 1136 C, wo er den Einwand von seinen Gegnern hört: πῶς οὐ πάντες διδάσκουσιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καθάπερ καὶ σὺ ὧδε σήμερον;

haupt den Mönchen zu teil, so doch wiederum unter ihnen und von ihnen vor allem dem Abt. Wir werden also schliessen dürfen, dass Marcus in Ancyra bereits Abt war, und erst dann erklärt sich uns auf einmal seine väterliche Autoritätsstellung gegen den Mönch Nicolaus. Dafür spricht aber auch die ganz einzigartige Bezeichnung unsers Marcus als ὁ ἀββᾶς Μάρκος ὁ ἐρημίτης oder ἀναχωρητής: sie wird, ja sie muss die Überlieferung enthalten, dass Marcus eben als Abt in die Einöde sich zurückzog. Die gleiche Ansicht aber schien uns Nicephorus zu haben; seine oben (S. 39 f.) besprochene Angabe bleibt darum wertvoll, selbst wenn er sie aus jener eigentümlichen Bezeichnung des Marcus abstrahiert hätte. Endlich bestätigt unsre Schlussfolgerung ein weiterer Blick in die andern Schriften des Marcus. In der schon erwähnten disput. cum causid. wird ein heidnischer Sachwalter eingeführt, der mit einem γέρων ἀσκητής sich unterredet, schliesslich aber scheltend fortgeht, um am folgenden Tage wiederzukommen.[1] Es klingt wie Ärger über Beeinträchtigung seines Geschäfts, wenn er darüber aufgeklärt sein will, warum die Mönche den Beleidigten verbieten, ihr Recht vor Gericht zu suchen. Alles dies schliesst doch aus, dass wir uns bei Eremiten in der Wüste und nicht vielmehr in der Nähe der Menschen befinden. Dazu kommt, dass in dieser Schrift Marcus sich und seine Genossen als μοναχοί bezeichnet und bezeichnen lässt, nicht aber als Eremiten oder Anachoreten.[2] Darnach muss also diese Schrift der ancyranischen Periode des Marcus angehören. In ihr wird aber Marcus, der sich ja offenbar unter dem γέρων ἀσκητής verbirgt (s. o.), als ἡγούμενος, das ist Abt, bezeichnet.[3] Brüder umgeben ihn, die von ihm Belehrung suchen und ihn mit „Vater" anreden.[4] Einer von diesen wird noch besonders als ὑποτακτικός, d. i. als solcher bezeichnet, der sich dem „Führer" zum Gehorsam verpflichtet hat (c. 15 a. A.). Ist diese Schrift also geschrieben, ehe Marcus in die Wüste ging, so ist durch sie noch ausdrücklich bezeugt, dass er dies erst als Greis that. Denn als γέρων nicht bloss in dem später ge-

1) c. 14, 1092 A ὁ δὲ σχολαστικὸς — ἔφη· — εἰ δὲ ὅλως ἐργάτης τυγχάνεις τῶν σῶν διηγημάτων, αὔριον πάλιν ἐπιβαλόντες ἐπιγνωσόμεθα· καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀναστὰς ἀπῆλθεν.

2) c. 1, 1072 AB. c. 13, 1089 D οἱ δὲ ὄντως μοναχοί.

3) c. 15, 1092 D ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ ἡγούμενος λέγει.

4) c. 14, 1092 B ff. c. 21, 1101 C πρὸς ταῦτα ἀπεκρίθησαν οἱ ἀδελφοί· Προθυμότερος ἔσο περὶ τὴν διήγησιν, ὦ πάτερ.

bräuchlichen Sinne = ἀσκητής, sondern als wirklich Alten bezeichnet er sich, wenn er damit den Anspruch auf Nachsicht begründet.[1]

An zahlreichen Stellen der disput. begegnet uns der Begriff des geistlichen Gesetzes.[2] Dieses macht der Asket gegen den Juristen geltend, dieses setzt er als den Brüdern bekannt voraus, und führt nur darüber Klage, „dass wir es zu den andern reden und selbst nicht halten“ (c. 14, 1092 B). Das lässt vermuten, dass die jetzt zweigeteilte Schrift περὶ νόμου πνευματικοῦ vorher geschrieben ist. Wenn nun hier eingehende Anweisungen gegeben werden für solche, die über die Brüder herrschen, die ὑποτακτικοί unter sich haben[3], so nimmt sich dies doch nur dann natürlich aus, wenn der Verfasser ein ἡγούμενος ist. Da mehrfach auf das Greisenalter Bezug genommen ist[4], so tritt diese Schrift auch dadurch der disput. nahe. Sind also diese doch schon späteren Schriften noch zu Ancyra entstanden, so wird überhaupt anzunehmen sein, dass die Mehrheit der vorhandenen dahin gehöre. Dafür entscheidet auch die innere Kritik bei den meisten. Es giebt ausser dem Brief ad Nicol. in der That nur eine kleine Schrift, deren Entstehung man mit Sicherheit in die Wüste verlegen möchte: es ist die über das Fasten. Nicht nur ist ihre Art so spezifisch asketisch, auch das ausdrückliche: „wir haben uns aus der Welt zurückgezogen“ (ἀνεχωρήσαμεν) deutet auf den Anachoreten; und endlich auch die tiefe Enttäuschung über den sittlichen Erfolg des weltflüchtigen Lebens, die in ergreifender Weise darin ausgesprochen wird (c. 4, 1116 B): „unsre Vorfahren besassen Häuser, hatten Reichtum, und sorgten für Weib und Kind und hatten Verkehr mit Gott wegen ihrer ungeheuchelten Demut; wir aber haben uns aus der Welt zurückgezogen, haben den Reichtum verachtet, die Häuser verlassen und werden von Dämonen genarrt wegen unsers Hochmuts“.

Über den Aufenthalt des Marcus in der Wüste hören wir nur,

---

1) c. 14, 1092 C ὡς γέροντί μοι συγγνώμην τῆς μικρονοίας ἀπόδοτε.

2) c. 3, 1073 B; c. 4, 1076 B; 1084 A al.

3) De iustif. 198 κελεύειν ἀδελφοῖς λαχὼν φύλαττε τὴν τάξιν σου —. Ἐν οἷς μὲν ὑπακούσουσι κτλ. cf. 200. 201. Ferner 166 τοῦ ἐν ὑποταγῇ σου μὴ ὄντος σφάλμα μὴ προσενέγκῃς εἰς πρόσωπον. 169 παρ᾽ ὧν οὐκ ἔχεις ὁμολογίαν ὑποταγῆς κτλ. 170 ὁ ὑποτακτικῷ ὅπου οὐ δεῖ ἀντιλέγοντι παραχωρῶν. Da haben wir deutlich wieder die Beziehungen zwischen ἡγούμενος und ὑποτακτικός.

4) De iustif. 70 γηραλέον σῶμα vgl. auch 211, 964 D.

dass er sich bewährten Asketen angeschlossen hat (ad Nicol. c. 1). Denn als gefährlich bezeichnet er seinem Nicolaus den βίος ἀμάρτυρος, das Leben ohne Zeugen: von vielen Gefahren ist solch ein alleinstehender oder nur von Unerfahrenen umgebener Asket bedroht. Vielmehr soll man darnach streben, mit Männern von Erkenntnis (γνωστικοὶ ἄνδρες) zusammenzuleben, „damit einer, der noch jung und unmündig an geistigem Alter ist und daher die Leuchte wahrer Erkenntnis nicht selbst hat, doch nicht in Finsternis wandele, da er mit einem geht, der sie hat“ (ad Nicol. c. 11, 1048 B. vgl. c. 5, 1036 D).

Um nicht den Zusammenhang zu unterbrechen, haben wir eine scheinbare Schwierigkeit unbeachtet gelassen. Wie — so wird man fragen — sollte einer, der schon Abt war, und bewährt in aller Askese, wie seine Schriften zeigen, nun auf einmal noch, wie ein Anfänger, zu den Asketen der Wüste gegangen sein? Mag dies uns sonderbar erscheinen, so ist es doch für jene Zeit gar nichts Verwunderliches. Die eigentlichen Anachoreten galten für eine höhere Klasse, als die Stadtmönche. Von dem Mönche Albianus erzählt Nilus [1], dass er am liebsten gleich von Ancyra aus in die Wüste gegangen wäre, aber er hätte sich doch gescheut, ungeübt „zu den Lehrmeistern der vollkommeneren Kämpfe“ zu kommen und sie, von denen Männer angeleitet wurden, zu veranlassen, dass sie wieder niedrigere Askese lehrten. Deshalb ging er zu den Asketen bei Ancyra, an deren Spitze damals ein Leontius stand, dem zum Ruhme nachgesagt wird, „dass er vollkommener war, als die Asketen in den Wüsten“. Erst als er hier vorgebildet war, ging Albianus in die Wüste von Jerusalem, von da nach Egypten in die nitrische. Darum bezeichnet denn auch Marcus die Anachoreten als die „eigentlichen und wahrhaftigen“ (ἀληθινοί) Athleten Christi (ad Nicol. c. 1), und dass er dies als Abt wohl sagen konnte, geht daraus hervor, dass er als alter ἡγούμενος zu jenem Advokaten sagt: „wir gehören noch zu den Schülern unter den Mönchen“.[2] Gerade von angesehenen Mönchen (wie z. B. Euthymius) hören wir, dass sie in die Einöde sich flüchteten; das „Lob der Menschen“, dessen Gefahren Marcus so scharf erkennt, trieb solch edle Geister dahin, wo niemand für

1) Orat. in Albian. P. G. 79, 701. 704.

2) Disput. 1072 A ὁ δὲ ἀσκητὴς πρῶτον κατὰ νοῦν εὐξάμενος, οὕτως ἔφη· Ἔδει μέν, ὦ λογιώτατε, ταῦτά σε πυθόμενον παρὰ τῶν εὖ εἰδότων μαθεῖν. Ἡμεῖς γὰρ ἔτι τῶν διδασκομένων τυγχάνομεν.

ihre Leistungen sie als Heilige verehrte.[1] Welches die Wüste war, in die Marcus sich zurückzog, das erfahren wir nicht. Jedenfalls spricht nichts dagegen, dass es die Wüste Juda war; war doch in allen jenen Gegenden seit dem 4. Jahrhunderte ein starker Zug nach dem heiligen Lande lebendig und das Asketentum dort in Blüte.[2] Und dass dem Marcus zu erwähnen beifällt, dass der junge Nicolaus seiner Zeit mit der Mutter von den ἅγιοι τόποι aus nach Konstanstinopel fuhr (c. 6), wird psychologisch doppelt begreiflich, wenn er im heiligen Lande schrieb. Wie lange nun wohl Marcus als Anachoret noch gelebt habe, darüber erfahren wir nichts. Diese Leute waren fast alle Makrobiotiker. Immerhin war Marcus schon alt, als er hinkam. Den grössten Teil seines Lebens hatte er offenbar schon hinter sich.

Nachdem wir, so weit möglich, unsern Marcus örtlich fixiert haben, müssen wir nun nach Spuren suchen, aus denen seine Zeit sich erschliessen lässt. Die entwickelten Verhältnisse im Mönchtum deuten wenigstens auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, während zugleich auch Archaistisches darunter sich findet, sofern Nicolaus offenbar ziemliche Freiheit hat; denn Marcus rät ihm noch besonders, nicht mit dem weiblichen Geschlechte zu verkehren und keinen Wein zu trinken[3], und verwahrt sich bei letzterem dagegen, dass er damit ein Zwangsjoch ihm auflegen wolle (c. 11, 1048 A. c. 7, 1040 D f.). Und in der oben (S. 68) angeführten Bemerkung aus de ieiun. erscheint überhaupt das Mönchtum als eine für das damalige Geschlecht verhältnismässig neue Sitte. Weiter ist zu beachten, dass gelegentlich des Konzils von Nicaea gedacht wird und zwar als eines schon zurückliegenden Ereignisses.[4] Insbesondre

1) Darüber spricht er sich gerade ad Nicol. c. 4 a. A. eingehend aus.

2) Vgl. oben den mehrgenannten Albianus l. c. 704 A ἔργον ἀσκήσεως ἐπὶ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἀπαίρει καὶ μετανίσταται χώραν, καὶ ἱστορίας τῶν αὐτόθι τόπων, ἐν οἷς ἐθαυματούργησεν, καὶ διήγαγεν, καὶ ἔπαθεν ὕστερον ὁ κύριος Ἰησοῦς, καὶ ὠφελείας τῇ ὄψει τῶν ἐκεῖσε ἀσκουμένων ἀνδρῶν und Gregor v. Nyssa περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα. P. G. 46, 1009 ff.

3) Dergleichen findet sich auch bei Athanasius und Augustin bezeugt; und man hat kein Recht, dafür eine besondere Mönchsklasse zu erfinden, wie Bingham-Grischovius origin. III, 19 f. Ebenda s. die Belege.

4) In Melch. c. 8, 1129 C ὥσπερ Ἀβραάμ, μετὰ τῶν οἰκείων οἰκογενῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ὁπλισάμενος ἐπὶ τοῦ Μελχισεδὲκ τοὺς ἀλλοφύλους ἐτροπώσατο· οὕτως ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ οἱ ὄντως οἰκογενεῖς αὐτοῦ τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ πατριάρχαι ἐν τῇ Νικαίων πόλει ἀποστολικῶς ὁπλισάμενοι ἐτροπώσαντο τὰς αἱρέσεις.

deutet die Beurteilung des Konzils auf eine spätere Zeit, denn es erscheint nicht mehr bloss als gegen Arius gerichtet, sondern die 318 Väter haben „die Häresieen" überhaupt vertrieben. Das ist ein Standpunkt, der uns wenigstens in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts führt, während aus der Nichterwähnung eines oder mehrerer anderer Konzilien nichts zu schliessen ist, da das nicänische nur für eine allegorische Deutung herangezogen wird. Doch wir können noch etwas weiter gehen. Die Schriften des Marcus, besonders auch die dogmatischen, setzen im wesentlichen den Abschluss des trinitarischen Lehrstreites voraus. Nicht die geringste Anspielung auf dessen Probleme findet sich mehr, dagegen ist schon die vollgöttliche Würde des heiligen Geistes in der Trinität so anerkannt, dass Marcus schreibt:[1] „Wenn wir den Vater allein nennen oder den Sohn, oder den Geist, so nennen wir mit dem einen Namen die Trias. Denn wie in dem Vater der Sohn ist und der Geist, und wieder im Sohne der Vater und der Geist, so ist auch in dem Geiste der Vater und der Sohn". Und wenn Marcus fortfährt: sie seien dies „nicht durch Vermischung der drei Hypostasen, sondern durch die Einheit des einen und selben Willens und der einen Gottheit", so folgt er mit dem τρεῖς ὑποστάσεις dem Sprachgebrauche, den seit etwa 360 die vom Semiarianismus zum Nicänum übertretenden Kirchenlehrer einführten und die Kappadozier allgemein machten.[2] Dagegen gehört speziell die neu aufgefundene Schrift unsers Marcus dem christologischen Zeitraume an: wir werden also als terminus a quo für seine literarische Thätigkeit etwa 381 anzusetzen haben. Zum Zwecke bestimmterer Fixierung müssen aber noch die Lehrgegensätze in den beiden dogmatischen Schriften eingehend untersucht werden, was wir aus praktischen Gründen uns für ein besonderes Kapitel vorbehalten.

Einen weiteren Anhaltspunkt bietet ein eigentümlicher Sprach-

1) De bapt. 1008 D 1009 A interrog. οὐκοῦν τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ τριάς; respons. οὕτω μονοπροσώπως οὐ λέγομεν εἶναι τὴν τριάδα, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ κεχώρισται τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, διὰ τοῦτο ἐν αὐτῷ τὴν τριάδα ὁμολογοῦμεν κατὰ τὴν αὐτοῦ θεότητα. Ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ πατρί ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ πάλιν ἐν τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα· οὕτως ἐν τῷ πνεύματι ὁ πατὴρ καὶ υἱός ἐστιν, οὐ συγχύσει τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ τῇ ἑνώσει τῆς αὐτῆς μιᾶς βουλῆς καὶ θεότητος. Ὥςτε καὶ ἡμεῖς εἴτε τὸν πατέρα μονομερῶς ὀνομάζομεν, εἴτε τὸν υἱὸν εἴτε τὸ πνεῦμα, ἓν (leg. ἐν) τῷ ἑνὶ ὀνόματι τὴν τριάδα ὀνομάζομεν, κατὰ τὸν νῦν ὃν εἰρήκαμεν λόγον.

2) Vgl. Caspari I, S. 38.

gebrauch des Marcus. Er bezeichnet die 318 Bischöfe, die zu Nicäa versammelt waren, als πατριάρχαι[1], und verwendet noch einmal diesen Titel wohl auch gleichbedeutend mit Bischof.[2] Dieser weitschichtige Gebrauch von πατριάρχαι als ehrender Bezeichnung[3] der Bischöfe schlechthin ist merkwürdigerweise nur bei den drei Kappadoziern belegt.[4] Ganz übereinstimmend mit Marcus nennt Gregor von Nyssa die zu Konstantinopel a. 381 versammelten Bischöfe Patriarchen[5], und Gregor von Nazianz möchte so vor allem ältere Bischöfe nennen.[6] Wenn nun zwar Patriarch in der bekannten Beschränkung erst spät fester Titel geworden ist, so ist doch ein Gebrauch, wie der obige, nach 400 sonst nicht nachzuweisen; vielmehr werden schon bei Socrates[7] (um 440) und auf dem Konzil zu Chalcedon[8] (a. 451) nur die Obermetropoliten der grossen Distrikte Patriarchen genannt.[9]

Schliesslich aber muss an dieser Stelle auch des Taufbekenntnisses schon gedacht werden, das in der Schrift adv. Nest. sich findet. Vorbehältlich der späteren Untersuchungen darüber kann

1) In Melch. c. 8, 1129 C οἱ — τριακόσιοι δέκα. καὶ ὀκτὼ πατριάρχαι ἐν τῇ Νικαίων πόλει.

2) l. c. c. 11, 1137 B τὸ γὰρ ὄνομα ἐκεῖνο προφῆται οὐ προεκήρυξαν, ἀπόστολοι οὐκ ἐδίδαξαν, μάρτυρες οὐχ ὡμολόγησαν. οὐδεὶς τῶν πατριαρχῶν ὡς θεὸν αὐτὸν ἐφανέρωσεν, οὐδεὶς τῶν ἁγίων πατέρων συνέγραψε.

3) Wo sie als Beamte in Frage kamen, nennt sie Marcus natürlich einfach ἐπίσκοποι l. c. c. 10.

4) Vgl. Suiceri thesaur. s. v., Bingham-Grischov. I, 80 f. und besonders den Artikel von Hatch in dem Dictionary of Christian Antiquities s. v. Patriarche.

5) In der Leichenrede auf Meletius von Antiochien ὁρᾶτε τοὺς πατριάρχας τούτους P. G. 46, 853 D; freilich ist hier der Ausdruck durch alttestamentliche Parallele bedingt.

6) Or. 42, 23 (P. G. 36, 485): οὐ πρεσβυτέρων ἐπισκόπων. οἰκειότερον δὲ πατριαρχῶν εἰπεῖν σφαγὰς δημοσίας (sc. πεπόνθαμεν);

7) Socr. hist. eccl. V, 8 (P. G. 65, 577. 580) von dem Konzil zu Constantinopel 381 καὶ πατριάρχας κατέστησαν. Διανειμάμενοι τὰς ἐπαρχίας — καὶ Ὀτρήϊος ὁ τῆς ἐν Ἀρμενίᾳ Μελιτηνῆς τὴν πατριαρχίαν ἐκληρώσατο. Uns interessiert hier nur der Sprachgebrauch, nicht der geschichtliche Wert oder Unwert der Angabe (darüber Hefele, Konziliengeschichte II², S. 29 f.).

8) Act. II (Mansi: Act. Concil. VI, 953 B) οἱ ὁσιώτατοι πατριάρχαι διοικήσεως ἑκάστης ἐπιλεξάμενοι ἕνα ἢ δεύτερον τῆς ἰδίας ἑκάστου διοικήσεως vgl. Hefele a. a. O. II², S. 439.

9) Aus der Erwähnung von περιοδευταί in Melch. c. 10, 1137 A vermag ich nichts zu folgern. s. Bingham I, 198.

doch hier bereits festgestellt werden, dass es weder mit C noch mit N identisch, noch auch ein auf N ruhendes oder aus ihm erweitertes Taufbekenntnis ist.[1] Nun aber ist zunächst gewiss, dass wenigstens gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts C in den orientalischen Kirchen so gut wie allgemein als Taufbekenntnis eingeführt war.[2] Indessen waren schon lange vorher die alten lokalen Symbole teils verdrängt, teils umgestaltet worden. Caspari hat es wahrscheinlich gemacht, dass der Herrschaft von C eine Periode vorausging, in der N in weitestem Umfange Taufbekenntnis der orientalischen Kirchen war.[3] Freilich sind hier noch manche Fragen zu beantworten, endgiltig auch die über das Verhältnis von N und C.[4] Aber selbst wenn man die von Caspari aufgeführten Zeugnisse in laxerem Sinne versteht[5], wird man doch wenigstens Taufsymbole sich vorzustellen haben, die die nicänischen Hauptformeln enthielten. Das wird uns auch bestätigt durch die orientalischen Symbole, die wir aus der Zeit bis 451 kennen. Kein einziges ist unter ihnen, das nicht mehr oder weniger von den nicänischen Stichwörtern aufgenommen hätte[6], und zwar ist dieser Prozess bereits vor 431 in weitem Umfange

---

1) Mit N bezeichnen wir nach Kattenbusch das nicänische, mit C das nicäno-konstantinopolitanische Symbol.

2) Vgl. Caspari: Aus historisch-kritischen Studien über das kirchliche Taufbekenntnis in: Zeitschr. für die luther. Theologie 1857 (18) S. 634—674, s. S. 674 und Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I, S. 263.

3) Zu den von ihm und von Kattenb. a. a. O. S. 260 Anm. 2 angeführten ist hinzuzunehmen Theodoret ep. 151 (P. G. 83, 1437 A): τοὺς γὰρ τῷ παναγίῳ προσιόντας βαπτίσματι τὴν ἐκτεθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν διδάσκομεν und ep. 145 (l. c. 1377 C): ἐκμανθάνειν παρασκευάζομεν (vgl. ep. 88, l. c. 1281 D ἡμεῖς μὲν γὰρ — τὴν ἐκτεθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων, καὶ μεμαθήκαμεν καὶ διδάσκομεν. Freilich wird nirgends ausdrücklich gesagt, dass die Katechumenen N als ihr Bekenntnis ablegten, und es bleibt die Möglichkeit bestehen, dass sie es eben nur im Unterrichte auswendig lernten, bei der Taufe aber eine andere Formel gebrauchten. Auf eine ältere Bekenntnisformel deutet wenigstens die Formel ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, mit der Theodoret fast regelmässig die Menschwerdung einleitet ep. 101, 1293 D; 104, 1297 B; 125, 1337 A; 151, 1420 A (ἐπ᾽ ἐσχάτων). Über eine andere Schwierigkeit s. d. fg. Anm.

4) Vor allem die Frage, von wann ab man C als das Symbol der Väter von Nicäa bezeichnet hat; s. darüber die Untersuchungen in Abschnitt 11.

5) Dafür lassen sich Analogieen beibringen, vgl. Caspari a. a. O. S. 651.

6) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln ², §§ 63. 67—70.

vollendet[1], und hat, soviel wir sehen können, seit 362 etwa begonnen.[2] Mag also in den verschiedenen Gemeinden bald N, bald C oder ein anderes aus N bereichertes Symbol oder ein aus dem alten Taufbekenntnis ergänztes N bei der Taufe in Gebrauch gewesen sein: jedenfalls können in Gegenden, die an dem geschichtlichen Leben der orientalischen Kirche teilnahmen, wenigstens nach 431 solche Symbole, wie das Hierosolymitanum Cyrills oder das unsrige nicht mehr bei der Taufe im Gebrauch gewesen sein[3]; und jedenfalls sind schon nach 381 solche gegenwärtig nicht zu belegen. Wenn wir nun gewiss auch in Anrechnung zu bringen haben, dass das Taufbekenntnis in der Schrift adv. Nest. zunächst für eine rückwärts liegende Zeit bezeugt ist, als nämlich die damals noch lebenden Häretiker getauft wurden, so spricht doch einerseits nichts gegen den Eindruck, dass dasselbe Bekenntnis zur Zeit jener Schrift noch im Brauche war, andrerseits werden wir den terminus ad quem weit genug rücken, wenn wir behaupten, dass jene Schrift wegen des darin enthaltenen Taufsymbols nicht wohl nach 431 könne geschrieben sein.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergiebt sich als Zeit des Marcus Eremita etwa das letzte Viertel des 4. und die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts.[4] Dies stimmt aber mit den äusseren Zeugnissen gut zusammen: die Möglichkeit, dass er ein Schüler des

---

1) Vgl. Hort, Two dissertations, II on the ‚Constantinopolitan' Creed and other eastern creeds of the fourth century S. 110 f. 116 ff., besonders S. 111 Anm. 1.

2) Vgl. Hort a. a. O. S. 110. 94. In welcher Weise dies geschah, veranschaulichen gut die beiden Bekenntnisse des Epiphanius, deren eines bekanntlich mit C so gut wie identisch ist (s. Hahn a. a. O. § 67. 68).

3) Hierfür spricht noch besonders das nachdrückliche Dekret der ephesinischen Synode von 431 act. VI (Mansi IV, 1361. 1364), wornach niemand einen andern Glauben aufsetzen noch die von Juden, Griechen oder Häretikern Übertretenden lehren solle, als den der nicänischen Väter. Ist wahrscheinlich auch damit nicht der stricte Gebrauch von N gefordert, so doch der Fortgebrauch älterer Symbole höchstens unter der stillschweigenden Voraussetzung gestattet, dass „diese Symbole wohl alle die nicänischen Bestimmungen wesentlich enthielten" (Caspari a. a. O. S. 648). Immer bleibt es beachtenswert, dass die Synode sogar gegen die nicänisch ausgestattete Formel des Charisius (Hahn § 144) sich ablehnend verhält.

4) Herr Dr. v. Laubmann, Direktor der königl. Bibliothek zu München, teilt mir gütigst mit, dass die ungedruckte Schrift des Marcus ἀντίζυγα (s. S. 54 Anm. 1) keine biographische Angabe enthält.

Chrysostomus war, ist damit gegeben und jedenfalls bestätigt, dass er ein Zeitgenosse des Nilus, Isidor, Theodoret u. a. gewesen ist. Wir sahen auch, dass innere Gründe nicht dagegen sind, es vielmehr recht möglich erscheinen lassen, dass unser Marcus mit dem von Joh. Moschus genannten „Abt Marcus, dem Anachoreten“ in der Wüste Juda, zu identifizieren sei. Bedenken könnte nur erregen, dass es scheint, als solle dieser Marcus 69 Jahre in der Wüste gelebt haben. Das ist wohl nach Obigem für unsern Marcus fast ausgeschlossen. Wie leicht könnte aber seine frühere Mönchszeit in diese Zahl mit einbegriffen sein, um andrer Möglichkeiten nicht zu gedenken. Die letzte Entscheidung über die Frage der Zeit und in gewissem Grade auch über die nach dem Orte muss eine nähere Untersuchung der beiden dogmatischen Schriften unsers Marcus, sowie seiner Theologie bringen, wozu wir nun übergehen.

VII. Die Schrift in Melch. und die darin bestrittenen Gegner.

Diese Schrift war bisher unter den Werken des Marcus die einzige, die kein ethisches oder asketisches Thema behandelte. Gehört nun ihr Gegenstand dem exegetischen und dogmatischen Gebiete an, so ist sie doch nicht eine blosse Lehr-, sondern eine Streitschrift. Die Gegner aber sind nicht längst dahingegangene Häretiker, sondern ganz nahestehende Zeit- und Ortsgenossen des Schreibers. Sie entwickeln eine kluge Propaganda und haben schon manchen verführt.[1] Bei den kirchlichen Oberen wissen sie sich einzudrängen, verleumden bei ihnen die Orthodoxen als übelgesinnt und wissen so gegen diese gehässige Nachstellungen zu erregen. Nicht ganz neuerdings sind diese Leute, die schlimmer sind als jede Häresie, aufgetreten. Vielmehr behauptet Marcus, sie seien schon von den heiligen Bischöfen ausgeschlossen und mit dem Anathema belegt worden; sie wüssten aber dort, wo man sie nicht kenne, in die Gemeinde sich wieder einzudrängen.[2] Für die von ihnen vor-

1) Vgl. c. 10, 1133 καιροσκοποῦσι γὰρ ὄντως, καὶ καθ' ὃ ἂν εὕρωσι τοὺς παρατυγχάνοντας, κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ τὰς ἀποκρίσεις ποιοῦνται. 1136 A ἐκεῖνοι δὲ ὅταν ἴδωσι τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἠπατημένους μετανοῆσαι θέλοντας, εὐληπτοτέραις αὐτοὺς πιθανολογίαις ἐπικρατοῦσιν.

2) Vgl. besonders 10, 1136 D 1137 καὶ ἐν τούτῳ δὲ ἔστι δοκιμάσαι τὴν ἀφροσύνην αὐτῶν ὡς πάσης αἱρέσεως πονηρότεροι τυγχάνουσιν. Ἀφορισθέντες γὰρ ὑπὸ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων καὶ ἀναθεματισθέντες, ὅπου ἀγνοοῦνται, καὶ κοινωνοῦσι λάθρα, καὶ συνάγονται, τουτέστι ὃ προειρήκαμεν, ὅτι καὶ τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν οἰκονομίαν ἀτιμάζουσιν. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλ' εἰ καί ποτε διὰ τῆς ἐπιπλάστου εὐλαβείας αὐτῶν δυνηθῶσι παρ' ἐπισκόποις ἢ περιοδευταῖς δεχθῆναι, εὐθὺς τοὺς ὄντας πιστοὺς καὶ ὀρθοδόξους διαβάλλουσι λαθραίως ὡς κακόφρονας, καὶ μισεῖσθαι ἢ διώκεσθαι παρασκευάζουσιν. Ἀλλ' ὁ ἐπιστάμενος τοὺς λογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων περιτρέπει αὐτῶν τὴν πανουργίαν· καὶ φανερο-

getragenen Ansichten beriefen sie sich auf das formelle Recht aller, in den Gemeinden zu lehren, das ja auch Marcus für sich in Anspruch nehme.[1] Wir haben es also nicht mit einer selbständig auftretenden Gemeinschaft, sondern mit einer Gruppe innerhalb der Grosskirche zu thun, die trotz mannigfachen Widerstandes sich darin auch behaupten und ihrer Gegner sich ermächtigen will. Obgleich zwar Marcus hofft, dass Gott sie in die Grube werde stürzen lassen, die sie andern graben, so greift er doch nunmehr gegen sie zur Feder; sei doch ihr Irrtum, folgerecht durchgeführt, im Stande, zur Verleugnung hinzureissen.[2]

Es ist hieraus deutlich, dass diese Schrift nicht in der Wüste entstanden ist, sondern als Marcus mit der christlichen Gemeinde in unmittelbarem und nahem Zusammenhange stand, also nach dem, was wir oben ermittelt haben, höchstwahrscheinlich in Ancyra. Auch setzt für die Zeit des zu Ende gehenden vierten und des fünften Jahrhunderts theologische Schriftstellerei wohl unzweifelhaft voraus, dass der Betreffende mindestens als Mönch oder Asket eine angesehene Stellung behauptete. Dazu stimmt es also bestens, wenn Marcus in Ancyra Abt war.

Die Gegner, für die Marcus keinen besonderen Namen hat, erscheinen nach seiner Darstellung als verbohrte Sonderlinge. Sie stehen im wesentlichen auf dem Boden der Orthodoxie, insbesondere glauben auch sie, dass der Logos Fleisch geworden sei, indem er einen Menschen annahm, nicht indem er sich in einen Menschen verwandelte.[3] Ihre Sonderlehre aber knüpfte sich an das 7. Kapitel des für paulinisch gehaltenen Hebräerbriefs; sie meinten aber in das Geheimnis, das die Person Melchisedeks bietet, noch tiefer eingedrungen zu sein, als Paulus, der es ja selbst für sehr schwer erklärt habe.[4] Sie behaupteten nämlich, Melchisedek sei von gött-

---

ποιήσας αὐτοὺς, εἰς βόθρον, ὃν εἰργάσαντο, παραχωρεῖ ἐμπεσεῖν κατὰ τὸ γεγραμμένον.

1) l. c. 1136 A ἀλλὰ τί φασι πρὸς ἡμᾶς; Πῶς οὐ πάντες διδάσκουσιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καθάπερ καὶ σὺ ὧδε σήμερον;

2) c. 1, 1117 C ἡ δὲ τῆς τοιαύτης ἐννοίας προαγωγὴ τοὺς ἀφρονεστέρους αὐτῶν καὶ εἰς ἄρνησιν κατασύρειν ἔοικεν.

3) c. 4, 1121 ἡμεῖς δὲ πρὸς ταῦτα· Πιστεύετε τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἄνθρωπον εἰς ἑαυτὸν προσλαβόμενος; Οἱ δὲ, Ναὶ, φασὶ, τοῦτο πιστεύομεν.

4) c. 1, 1117 τινὲς ἑτερόφρονες, Ζιζανίων δίκην ἀνακύψαντες ἐπέκεινα τοῦ σίτου, πειρῶνται ὑπερεκτείνεσθαι, μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων, ὡς οἴονται, διδάσκειν

licher Würde und wirklich der Sohn Gottes.[1] Wenn sie ihn gelegentlich Gott von Natur nannten[2], so sollte dies offenbar nichts anderes bedeuten; sie lehnten wenigstens ausdrücklich die Unterstellung ab, als ob sie in ihm den Vater sähen.[3] Er sei vielmehr der Gott Logos; oder: in ihm sei der Gott Logos erschienen, bevor er von Maria geboren und Fleisch ward.[4] Die Übermenschlichkeit bezw. Göttlichkeit suchten sie damit zu beweisen, dass Melchisedek vaterlos, mutterlos und abkunftlos genannt werde.[5] Denn in ihm nach dieser Seite hin nur einen Typus auf Christum zu sehen, gehe nicht an, da diesem die genannten Eigenschaften nicht zukämen. Ferner beriefen sie sich darauf, dass Melchisedek auf ewig Priester sein solle[7] und dass er vor dem Gesetz geopfert habe.[8] Denn wenn letzteres auch von Abel und Jakob gelte, so hiessen doch sie in der Schrift nicht ausdrücklich Priester.[9] Endlich sollte für ihre Meinung sprechen, dass Melchisedek König des Friedens und der Gerechtigkeit genannt werde[10], sowie dass Abraham ihm

---

ἐπιχειρήσαντες. c. 7, 1128 ἀλλὰ τί φασιν οἱ δεινοί; Μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἰ ἠγνόησαν οἱ ἀπόστολοι τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅπου γε καὶ τῷ Παύλῳ δυσερμήνευτον κατεφάνη λέγοντι Hebr. 5, 11.

1) φύσει υἱὸς θεοῦ c. 1, 1117 u. 1120 ob. c. 8, 1132 B. c. 11, 1140 B. Sie vergotten ihn (θεοποιοῦσιν) c. 1, 1117 C. c. 10, 1136 A.

2) c. 1, 1117 A τὸν γὰρ Μελχισεδὲκ, φύσει θεὸν εἶναι οὐκ ἐκήρυξαν ἐκεῖνοι, ὡς οὗτοι λέγουσιν. Ebenso c. 6, 1128 A. c. 7, 1128 D.

3) c. 2, 1120 AB ἐν τούτῳ δὲ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἔτι υἱὸν λέγουσι τὸν Μελχισεδὲκ, ἀλλὰ τάχα πατέρα. Καί φασιν· Ἡμεῖς οὐ λέγομεν αὐτὸν πατέρα. ἀλλὰ τὸν θεὸν λόγον πρὶν σαρκωθῆναι ἢ ἐκ Μαρίας γεννηθῆναι.

4) Vgl. ausser der eben angeführten Stelle c. 3, 1121 ob. αὐτὸς ὁ Χριστός c. 9, 1133 A εἰ δὲ λέγουσιν, ὅτι αὐτὸς μέν ἐστι, τύπος δὲ ἐγένετο τῶν μελλόντων, und besonders 11, 1140 A. Dort hält Marcus ihrer Schätzung des Melchisedek die Werke und Wohlthaten Christi entgegen, lässt sie aber erwidern: ταῦτα πάντα σαρκωθεὶς παρέσχεν ἡμῖν.

5) c. 2 a. A. πάλιν οἱ αὐτοί φασιν· Εἰ μὴ ἦν θεὸς, πῶς ἀπάτωρ, ἀμήτωρ;

6) c. 2, 1120 B ἀλλ᾽ εἰπὲ, φασὶν, πῶς ἐξ Ἰούδα ἀνατείλας ὁ Χριστὸς ἀπάτωρ ἐστὶ καὶ ἀμήτωρ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ;

7) c. 3 a. A. ἀλλὰ πάλιν ἐκεῖνοι πρὸς ἡμᾶς· Εἰ ὁ Μελχισεδὲκ ἄνθρωπός ἐστι, πῶς μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; ebenso c. 6 a. A.

8) c. 9, 1133 B ἀλλὰ τί πάλιν λέγουσιν; Εἰ μὴ ἦν θεὸς, πῶς ἦν ἱερεὺς πρὸ νόμου;

9) l. c. ἀλλά φασι· Τούτους ἱερεῖς οὐκ εἶπεν ἡ θεία γραφή.

10) c. 1, 1120 A φασὶ γάρ· Εἰ μὴ ἦν οὗτος υἱὸς θεοῦ, πῶς βασιλεὺς εἰρήνης καὶ βασιλεὺς δικαιοσύνης ἐλέγετο;

den Zehnten dargebracht habe.[1] Melchisedek kommt also nicht als selbständige Grösse in Betracht, sondern nur gleichsam als eine Theophanie des λόγος ἄσαρκος. Die naheliegende Frage: wie diese Erscheinung ohne σάρξ möglich war[2], stellt Marcus zwar, aber ohne im geringsten auf sie und ihre Beantwortung einzugehen, so dass wir auch über die Ansicht der Gegner nach dieser Richtung hin nichts erfahren. Irgend kultische Ehre können sie dem Melchisedek nicht erwiesen haben. Scheinen uns jene Lehrer fast nur harmlos spielige Exegeten zu sein, die ihr abgeschmacktes Fündlein mit Eifer festhalten, so beschwert sich doch Marcus noch über ihr raffiniertes Versteckspiel.[3] Statt Melchisedek Gott zu nennen, bezeichneten sie ihn gelegentlich gemäss der Schrift nur als Priester Gottes oder schwächten erstere Behauptung mit der unschuldigen Frage ab: was hätten sie auch begangen, wenn nun Melchesidek nicht wirklich von Natur Gott wäre, sondern sie einen Menschen vergöttert hätten? Es stehe ja geschrieben: ihr seid Götter und allesamt Söhne des Höchsten. Marcus scheint noch bei ihnen die Gefahr zu wittern, dass der Gott-Logos und sein Leib getrennt werden und so die Einheit der Person Christi verloren gehe.[4]

Es ist nicht ganz einfach, die hier dargestellte und bekämpfte Lehre geschichtlich zu fixieren. Am nächsten liegt es, hier die Häresie der sogen. Melchisedekiten wiederzufinden.[5] Eine solche ist unter den Monarchianern am Ausgange des 2. Jahrhunderts aufgetreten und, so viel wir wissen, zuerst von Hippolyt in seinen beiden antihäretischen Werken bekämpft worden.[6] Ganz deutlich ist, dass diese Irrlehrer auf dem Hebräerbriefe fussen. Nach ihnen

---

1) c. 6, 1125 AB εἰς θεολογίαν δὲ λαμβάνουσι κατὰ τὸν λόγον τοῦτον τὸν Μελχισεδὲκ, ὡς θεῷ πρέπειν ἡγούμενοι αὐτῷ τὸ, Θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην ἐμέρισεν Ἀβραὰμ ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης.

2) c. 9 a. A. καὶ τοῦτο δὲ ἀναγκαῖόν ἐστι πυθέσθαι παρ' αὐτῶν· Πῶς ὁ θεὸς λόγος μὴ ἔχων τότε σάρκα ἱεράτευσεν;

3) c. 10, 1136 A.

4) Vgl. c. 5 überhaupt, besonders 1124 D ἐγνώκαμεν γὰρ ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κατοικῆσαι πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς —. Οὐκ εἶπεν ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ.

5) So in der Hauptsache Remondini in der 1. Note zu Melch.

6) In seinem Syntagma, das aus Epiphan. haer. 55, Ps.tert. haer. 24, Philastr. haer. 52 zu reconstruieren ist, vgl. Lipsius: Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 237—39; und in Refut. omn. haeres. VII, 36. X, 24. Zum Ganzen vgl. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums S. 611 f.

sollte Melchisedek eine himmlische Kraft und grösser sein als Christus, sofern ja dieser nur nach der Ordnung Melchisedeks Priester geworden sei.[1] Weiter beriefen sie sich für die Überschätzung Melchisedeks auf die ihm beigelegten Attribute ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος.[2] Weiter finden wir noch die Angabe, dass Christus nur Anwalt für die Menschen sei, Melchisedek aber für die himmlischen Engel und Mächte.[3] Die späteren Häreseologen schreiben wesentlich den Hippolyt aus, nur Epiphanius bringt neue, selbständige Nachrichten, die noch zu prüfen sind. Fast unbeachtet ist geblieben, dass auch Chrysostomus in einer Homilie, deren Zeit und Ort sich leider nicht bestimmen lassen, der Häresie der Melchisedekiten gedenkt.[4] Ganz übereinstimmend führt er an, dass jene den Melchisedek für grösser halten als Christus; denn, so fragen sie, wie sollte der nicht grösser als Christus sein, nach dessen Bild und Ordnung Christus erst Priester ist? Es macht aber nicht den Eindruck, als ob Chrysostomus mit Irrlehrern der Gegenwart sich befasse; aus seiner Gelehrsamkeit schöpfend macht er seine Hörer mit jenen Irrlehrern bekannt, weil der Text der Homilie Hebr. 7 darauf führt.[5] Theodoret endlich, der nur die Angaben Hippolyts wiederholt[6], stellt um die Mitte des 5. Jahrhunderts den Melchise-

1) Besonders Refut. VII, 36 λέγειν δύναμίν τινα τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην, καὶ τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν.

2) S. die Stellen bei Lipsius a. a. O. S. 238.

3) Dies allein bei Ps.tert. a. a. O.

4) P. G. 56, 257 ff. εἰς τὸν Μελχισεδέκ. Es ist unbeachtet geblieben, dass von zwei Homilien über die Dunkelheit der Weissagungen (P. G. 56, 163 ff.) die erste unverkennbar auf die unsre als ihre beabsichtigte Fortsetzung hinweist (c. 3, 167: τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ Μελχισεδὲκ εἰς ἑτέραν ἡμέραν ἀναβαλλόμενοι). Dann würden wir (vgl. das monitum col. 163 f.) auch die unsre nach Antiochien zu verlegen haben. Aber die genannte Homilie schreibt mit wenig Veränderungen die unsre grösstenteils ab (c. 1 und 2); sie wird darum für unecht und jener Hinweis für eine Fiction zu halten sein. Nachträglich sehe ich, dass Ceillier IX, 372 die Übereinstimmung anmerkt; er ist geneigt, die Homilie in Antiochia gehalten sein zu lassen.

5) c. 3, 260 ἀλλ' ἐπειδὴ πολλοὶ μὴ νοήσαντες τὰ περὶ αὐτοῦ (sc. Μελχ.) γεγραμμένα, καὶ μείζονα τοῦ Χριστοῦ αὐτὸν εἶναι εἰρήκασι, καὶ συνεστήσαντο ἑαυτοῖς αἵρεσιν, καὶ λέγονται Μελχισεδεκιταὶ, καὶ φιλονεικοῦσιν ἡμῖν δεῖξαι βουλόμενοι ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Χριστοῦ, προφέροντες τὸ, Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ — φασὶ γάρ· Πῶς οὐκ ἂν εἴη Χριστοῦ μείζων, οὗ κατὰ τὴν εἰκόνα καὶ τὴν τάξιν ἱερατεύει Χριστός;

6) Haer. fabul. compend. II, 6.

dekiten mit vielen andern Häresieen den Totenschein aus: „nicht einmal ihre Namen sind den meisten mehr bekannt".[1]

Damit hätten wir wiederum einen wertvollen terminus ad quem, wenn es anginge, jene Häresie mit der unsern zu identifizieren. Das ist aber nur bei oberflächlichem Zusehen möglich. Denn deutlich genug schildert Marcus, der den Namen Melchisedekiten nicht verwendet, jene Irrlehrer als neuerdings aufgetreten. Keine Andeutung findet sich bei ihm darüber, dass diese Häretiker des ausgehenden 4. oder angehenden 5. Jahrhunderts in einem geschichtlichen Zusammenhange mit Monarchianern des zweiten ständen. Endlich ist doch auch die beiderseitige Lehre bei mancherlei Berührungen grundwesentlich verschieden. Sehen jene in Melchisedek eine höhere selbständige Macht, deren Nachbild Christus ist als ein anderer, so befürchtet zwar auch Marcus, dass die Lehre seiner Gegner zur Geringschätzung Christi führen werde[2], aber er sagt doch deutlich genug, dass von jenen Leuten Melchisedek höchstens dem historischen Christus übergeordnet wird, sofern nämlich in ihm der Präexistente erschienen ist. Von den weiteren Zügen aber, die sonst noch den Melchisedekiten beigelegt werden, finden wir keine Spur. Dass aber hier und dort wesentlich die gleichen Schriftstellen herangezogen werden, beweist noch nichts; denn jener λόγος δυσερμήνευτος ist für exegetische Grübelei und dogmatische Spekulation von Alters her in kirchlichen und häretischen Kreisen ein Lieblingsgegenstand gewesen.[3] Dazu aber finden auch hier Unterschiede statt. Während die Melchisedekiten vor allem mit der Psalmenstelle 110, 4 operierten, um Christum als Nachbild erscheinen zu lassen, berufen sich die Gegner bei Marcus besonders auf Hebr. 7, 3 und betonen die ewige Priesterschaft des Melchisedek. Wir glauben daher nicht

1) l. c. II, 11 οὐδὲ γὰρ βραχὺ τούτων διέμεινε λείψανον· οὐ Κηρινθιανῶν κτλ. οὐ Μελχισεδεκιανῶν κτλ. ἀλλὰ πάντα καθάπαξ τῷ ζόφῳ παρεδόθη τῆς λήθης, καὶ οὐδὲ τὰ τούτων ὀνόματα τοῖς πολλοῖς ἐστι γνώριμα.

2) In Melch. c. 1, 1117 BC τοιαῦτά τινα συνεισφέρουσι νοήματα, ὡς καὶ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένας τοῦ κυρίου οἰκονομίας εὐτελίζεσθαι· εἰ γὰρ τὸν ἐκ παρασιωπήσεως γραφικῆς ἀπάτορα καὶ ἀμήτορα ὀνομασθέντα θεοποιοῦσιν ἄνθρωπον, εὐτελίζουσι τὸν πατέρα ἔχοντα ἐν οὐρανοῖς, καὶ μητέρα ἐσχηκότα ἐπὶ γῆς δι' ἡμᾶς Χριστόν· καὶ εἰ διὰ τὸ ἀγενεαλόγητον ἐκεῖνον μέγαν ἤγηνται, γενεαλογούμενον τὸν Χριστὸν ἥττότερον ἂν νομίσειαν.

3) Vgl. die Angaben des Hieronymus ep. 73, 2 (P. L. 22, 677) und ebenda n. 1 den Ausdruck: famosissimam quaestionem super pontifice Melchisedec,

berechtigt zu sein, die Lehrer, welche Marcus bestreitet, mit jenen Melchisedekiten zusammenzuwerfen.

Noch weniger kann dies mit einer andern Gruppe geschehen, die behauptete, dass in Melchisedek der heilige Geist erschienen sei. Epiphanius führt diese Ansicht auf den Egypter Hierax zurück, der gegen Ende des 3. Jahrhunderts gelebt haben soll[1], aber die Sache spukt noch zur Zeit des Hieronymus, dem ein gewisser Evangelus eine Schrift mit dieser Lehre zur Begutachtung übersandte[2], und neben Epiphanius erwähnen und bestreiten auch Diodor von Tarsus und Chrysostomus diese Meinung.[3] Sie scheint aus einer Übertragung von Rom. 8, 26 auf den Priester Melchisedek, der für uns eintritt (Hebr. 7, 25), entstanden zu sein.[4]

Während sich davon keine Spur in unsrer Schrift findet, ist eine andere Notiz aus den wie überall so auch hier mannigfaltig zusammengeholten Angaben des Epiphanius hierherzuziehen. Er sagt[5], dass in der Kirche einige den Melchisedek seiner Natur nach zu etwas Ausserordentlichem machen; sie glaubten nämlich, er sei von Natur der Sohn Gottes, damals aber dem Abraham in Menschengestalt erschienen. Dass diese Leute mit den von unserm Marcus Bestrittenen identisch seien, ist wohl zweifellos. Finden wir doch bei ihnen vor allem die Hauptformel wieder: Melchisedek φύσει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, sowie die Ansicht, dass in ihm der Präexistente erschienen sei. Dass sie wenigstens auch auf das ἀγενεαλόγητος und die Spendung des Zehnten sich berufen haben, geht

1) Haer. 55, 5. haer. 67. Zur Zeit vgl. haer. 67, 1 und 68, 1.

2) S. Hieronymus ep. 73 (P. L. 22, 676 ff.). Die Angaben stimmen ganz mit Epiphanius; vgl. ep. 73, 1 ut docere conatus sit eum qui benedixerit tanto patriarchae divinioris fuisse naturae, nec de hominibus aestimandum. Et ad extremum ausus est dicere spiritum sanctum occurisse Abrahae und Epiph. haer. 67, 3 τοῦτο δὲ τὸ πνεῦμα συνηντηκέναι τῷ Ἀβραὰμ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ. Vallarsi glaubt, dass die betr. Schrift grösstenteils erhalten sei in quaest. 109 bei Augustin P. L. 35, 2324 ff.

3) In der obengenannten Homilie (P. G. 56, 260) ἄλλοι δὲ πάλιν πλανηθέντες, λέγουσιν αὐτὸν εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Betr. Diodors s. Fabr. bibl. gr. IX, 279.

4) S. Epiphan. a. a. O.

5) Epiph. haer. 55, 7 ἐν δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ φύσει τινὲς διαφόρως τὸν Μελχισεδὲκ ὁρίζονται· οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐν ἰδέᾳ δὲ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι. Freilich scheint nicht alles in Ordnung zu sein: dem οἱ μὲν entspricht kein οἱ δὲ; wiederum aber kann das διαφόρως schon wegen des τινὲς nicht anders, als oben geschehen, übersetzt werden.

aus den weiteren Bemerkungen des Epiphanius hervor.[1] Auch dass seine Gegenbemerkungen mit solchen des Marcus zusammentreffen, beweist die Einheit der beiderseitigen Gegner. Nicht nur deuten beide das ἀγενεαλόγητος dahin, dass Melchisedek von andern als den Israeliten abstamme[2], sondern vor allem weisen sie den Gegnern nach, dass bei ihnen Gottes Sohn oder der Logos zum Typus seiner selbst werde.[3] Der grosse Unterschied aber zwischen Marcus und Epiphanius besteht darin, dass letzterer die bestrittenen Lehrer zur Kirche gehören lässt und sie noch recht mild beurteilt, während Marcus mitteilt, dass sie schon von den Bischöfen exkommuniziert seien, und seinerseits sie als die allerschlimmsten Häretiker bekämpft (s. o.). Das setzt eine fortgeschrittene Entwickelung jener Irrlehrer nach der Zeit des Epiphanius voraus.

Zur näheren Bestimmung des terminus ad quem muss aber noch das Verhältnis der vorliegenden Schrift zu adv. Nest. geprüft werden. Wenn es sich später herausstellen wird, dass letztere ihren Titel mit Recht trägt und höchstwahrscheinlich 430/31 entstanden ist, so darf gefragt werden, ob eine Schrift die andere voraussetze, insbesondere ob die in Melch. erkennen lasse, dass der nestorianische Streit noch vor ihr oder bereits hinter ihr liege. Bestimmt und ausdrücklich wird in keiner der Schriften auf die andere Bezug genommen, noch werden auch die in beiden bestrittenen Gegner in irgend eine Beziehung zu einander gesetzt. Nur eine sorgfältige Einzelprüfung, für die aus in Melch. besonders capp. 4 und 5 in Frage kommen, kann uns Aufschluss geben. Zunächst ist festzustellen, dass in der antinestorianischen Schrift kaum eine Stelle des Hebräerbriefs angeführt wird, geschweige dass die von Melchisedek handelnde auch nur gestreift würde. Bei Gelegenheit der Auslegung von Jes. 53, 7. 8 stellt Marcus, wenn wir die Stelle als unversehrt gelten lassen, fest, dass die Aussage des Propheten, Christi Herkunft sei unaussagbar, unmöglich von ihm als „blossen Menschen“ gelten könnte, da doch

1) l. c. τῷ ὄντι δὲ ὁ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν τὸν Ἀβραὰμ δεδεκάτωκεν.

2) Epiph. l. c. ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἐξ αὐτῶν τῶν Ἰσραηλιτῶν γενεαλογεῖται, γενεαλογεῖται δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἄλλων. Marcus l. c. c. 4, 1121 B. c. 7, 1129 A ὅθεν γιγνώσκομεν ὅτι ἐκ τῶν καθαιρεθέντων ἑπτὰ ἐθνῶν ἦν ὁ Μελχισεδέκ.

3) Epiph. l. c. ἐκπίπτουσι δὲ καὶ αὐτοὶ τοῦ προκειμένου· οὐ γάρ τις ἑαυτῷ ὅμοιος γενήσεταί ποτε, ὡς ἔχει ἡ θεία γραφὴ ὅτι ἀφομοιούμενος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. Marcus l. c. c. 9, 1133 A εἰ δὲ λέγουσιν ὅτι αὐτὸς μέν ἐστι, τύπος δὲ ἐγένετο τῶν μελλόντων· οὐκοῦν ὁ ἄσαρκος τοῦ σαρκωθησομένου τύπος εὑρίσκεται, μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἑαυτοῦ τύπος ἐγένετο;

Christus nach seiten des Fleisches eine Stammtafel erhalte. Aber er kommt nicht auf das ἀγενεαλόγητος zu sprechen (vgl. dagegen in Melch. c. 1, s. S. 81, Anm. 2). Mit alledem ist Identität und wohl auch Gleichzeitigkeit der in beiden Schriften bestrittenen Gegner ausgeschlossen. Das gleiche ergiebt sich von in Melch. aus. Diese Leute sind nicht Nestorianer, wenn doch Marcus selbst sich von ihnen dies zugestehen lässt, dass Christus Mensch ward nicht durch Verwandlung, sondern „durch Annahme eines Menschen". Und nicht greift Marcus wie bei den Nestorianern dies bei ihnen an, dass sie gewisse Aussagen dem „blossen Menschen" beilegten, sondern er hofft sie gerade dadurch von ihrer Verkehrtheit zu überzeugen, dass er ihnen klar macht, wie ihre Spekulationen über Melchisedek dahin führen müssten, in Christus den Gott Logos von dem Menschen loszureissen. Dass letzteres unrichtig sei, behandelt er als einen Satz, über den Einvernehmen bestehe, und ist daher auch überzeugt, von seinen Gegnern das Zugeständnis zu erhalten, dass „Christus wegen der Einigung keinen Anfang hat" (c. 5, 1124 B). Keine Anspielung aber auch nur findet sich darauf, dass jene Irrlehrer mit den Konsequenzen ihrer Sätze einer schon verfehmten Häresie anheimfielen, kein Bestreben ist ersichtlich, sie, wie dies ja oft geschah, auf eine solche festzunageln. Wenn aber die Schrift in Melch. nach dem nestorianischen Streite fiele, müssten wir dies um so eher erwarten, da ihr Verfasser eben in jenem polemisch aufgetreten ist. Folglich bleibt nichts übrig, als dieselbe vor jenem Streite anzusetzen, ein Ergebnis, das durch die früheren Feststellungen nur gestützt wird. Anderes tritt bestätigend hinzu. Obgleich die christologische Gesamtanschauung und Terminologie des Marcus schon in der Schrift in Melch. wesentlich vorliegt, so finden sich doch gerade die spezifischen Formeln καθ' ὑπόστασιν, οἰκειοῦσθαι und das ὁ λόγος γυμνός hier noch nicht. Ferner tritt uns im ganzen nestorianischen Streite nirgends eine Verwendung der Melchisedekstelle entgegen, aus der man auf besondere Beachtung derselben schliessen dürfte[1], und jene Nachricht Theodorets, dass die Melchisedekiten ausgestorben

1) Proclus argumentiert aus dem ἀπάτωρ. ἀμήτωρ hom. I, 4 (P. G. 65, 685), ebenso wie Nestorius sermo I, 6 (P. L. 48, 760); Eutherius von Tyana führt die Melchisedekstelle zum Beweise dafür an, dass mit einer ἄλογος πίστις nicht auszukommen sei (P. G. 28, 1389); Theodoret behandelt sie mit objektiver Ruhe in seinem Eranistes dial. II (P. G. 83, 124 ff.) ep. 151 (P. G. 83, 1437 CD).

seien, schliesst wohl auch dies aus, dass er eine Sekte, wie die von Marcus bestrittene, noch gekannt habe.

Dieselbe hat aber auch nichts zu thun mit einer später aufgetretenen Sekte von Melchisedekiten, die daneben den Namen Ἀθίγγανοι führen. Von ihnen berichtet im Anfange des 7. Jahrhunderts Timotheus, Presbyter in Konstantinopel, dass sie damals in Phrygien auftraten.[1] Auf dieselben Häretiker bezieht sich eine höchst interessante Abschwörungsformel für solche, die von ihnen zur orthodoxen Kirche übertraten[2], und jedenfalls auch ein von Caspari herausgegebenes Stück: περὶ Μελχισεδεκιανῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων, das mir leider nicht zugänglich ist.[3] Die beiden ersten Quellen stimmen mit der dritten in der Benennung der Häretiker und unter sich in der Charakteristik derselben völlig überein. Darnach hätten sie den Sabbath gehalten, die Beschneidung aber verworfen und jede unmittelbare Berührung mit Andersgläubigen gescheut, sondern alles erst auf die Erde gesetzt oder setzen lassen, was sie gaben oder nahmen (daher Ἀθίγγανοι genannt). In der zweiten Quelle sind sie, offenbar wie in der dritten, mit den alten Theodotianern, wohl nur seitens ihrer Gegner, in Verbindung gesetzt.

Wir bleiben also, um die Irrlehrer des Marcus zu bestimmen, auf Epiphanius angewiesen. Derselbe schrieb jene Abschnitte seines Panarion etwa 375.[4] Damit gewinnen wir einen terminus a quo. Natürlich muss einigermassen ein Zwischenraum angenommen werden

---

1) de recept. haeret. (P. G. 86, 1) col. 33 Μελχισεδεκῖταί εἰσιν, οἱ νῦν προσαγορευόμενοι Ἀθίγγανοι — εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Φρυγίαν. Er urteilt, dass die von ihnen Übertretenden getauft werden müssten. Über ihn s. Bardenhewer: Patrologie S. 534.

2) P. G. 106, 1333. 1336. Diese Formel ist auch für die Symbolgeschichte wertvoll. Der sie Sprechende soll, nachdem er allen Irrtum abgeschworen hat, folgendermassen schliessen: ταῦτα τοίνυν ἅπαντα ἀναθεματίζω, καὶ ἀποστρεφόμενος καὶ ἀποτασσόμενος αὐτοῖς συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Leider bricht die Formel hier ab; denn natürlich schloss sich das ganze Bekenntnis an. Das Stück stimmt, abgesehen von dem singularischen πιστεύω, mit dem Anfange von C überein; Timotheus lebte in Konstantinopel. Dass diese Abschwörungsformel ältere Vorbilder hatte, darf nicht bezweifelt werden.

3) In der Tidskr. f. d. evang. luth. Kirke. Ny Raekke VIII, 3, S. 307 ff. nach Harnack: Gesch. d. altchr. Literat. I, 592. H. bezeichnet das Stück als sehr rätselhaft nach Ursprung und Inhalt. Wir hoffen durch Aufweisung der parallelen Berichte das Dunkel etwas gelichtet zu haben.

4) S. Lipsius: Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 30.

für die Fortentwickelung der Dinge, wie sie bei Marcus vorausgesetzt ist, während wir andrerseits mit unsrer Schrift nicht zu weit hinabgehen dürfen. Das erste Fünftel des 5. Jahrhunderts dürfte etwa die äusserste Grenze bilden. Über den Ort giebt uns auch Epiphanius keinen Aufschluss. Denn wenn er am Schlusse des ganzen bunten Abschnittes über die Häresie der Melchisedekiten sagt, dass sie vor allem in Egypten vorkomme[1], so wird sich dies besonders auf die Hierakiten (s. o.) beziehen und berechtigt uns nicht, auch jene Lehrer innerhalb der Kirche dort zu suchen. Ebensowenig wird sich aus dem Wohnorte des Epiphanius, der Bischof von Salamis auf Cypern war, ein Rückschluss ziehen lassen.

Betrachtet man die Gründe und Beweisführungen, die Marcus in unsrer Schrift verwendet, so wird man durch ihren Scharfsinn, ihre eindringende Tiefe und Gründlichkeit überrascht. Und wenn auch Ausdeutungen der fraglichen Hebräerstelle sich übereinstimmend bei andern finden, so will es nicht gelingen, irgendwie literarische Zusammenhänge festzustellen.[2] Vielmehr zeichnet sich die Schrift gerade durch ihre Selbständigkeit aus, und Marcus vermeidet es durchaus, irgend welche patristische Autoritäten für sich anzurufen, ein Verfahren, das etwa seit 431 in der Kirche recht allgemein wurde. Die positiven Lehraussagen der Schrift werden zur Darstellung der Theologie des Marcus mit verwendet werden.

---

1) Haer. 55, 9 a. E.

2) Man vgl. ausser Chrysostomus und Epiphanius vor allem noch Theodoret Eranistes dial. II (P. G. 83, 124 ff.), Eusthatius von Antiochien (fragm. I P. G. 18, 696). Chrysostomus (hom. in Melchis. c. 3 P. G. 56, 259) und Theodoret l. c. 125 deuten mit Berufung auf Jes. 53, 8 das ἀγενεαλόγητος auf das Unerforschliche der Erzeugung des Sohnes Gottes; Marcus versteht den Ausdruck seinem wörtlichen Sinne nach (c. 4, 1121 A).

VIII. Die in der Schrift adversus Nestorianos bestrittenen Gegner.

Von ganz besonderer Wichtigkeit für die örtliche und zeitliche Fixierung unsers Marcus, wie auch von selbständiger Bedeutung ist die Untersuchung darüber, was für Gegner er in der neu aufgefundenen Schrift bestreitet. Wir lassen dafür die Überschrift vorläufig ausser Betracht und schöpfen allein aus den Angaben der Schrift selbst.[1]

Welches sind zunächst die äusseren Verhältnisse, die Marcus inbetreff seiner Gegner voraussetzt? Darüber geben uns die Einleitung wie gelegentliche Bemerkungen Aufschluss. Vor allem ist gewiss, dass die Gegner der Zeit und der Umgebung des Marcus angehören. Redet er sie doch als gegenwärtige und als solche an, mit denen er ein und dasselbe Taufbekenntnis bekannt, sowie gemeinsam das Abendmahl genossen hat (c. 9. 23). Schon seit längerem aber besteht ein Widerstreit zweier Parteien innerhalb der Christenheit, der zwar um Lehren sich dreht, aber nach der Ansicht des Marcus durch sittliche Gegensätze letztlich bedingt ist: die einen bekennen den, der um ihretwillen gekreuzigt ist und die Schmach verachtet hat, sie halten darum auch seine Gebote, dienen der Wahrheit und leiden für sie gern Mühsal und Schande; die andern schämen sich jenes Bekenntnisses, entbinden sich von Christi Geboten und trachten nach Wohlleben und eitler Ehre.[2] Marcus

1) Da in unsrer Ausgabe kaum ein Kapitel den Raum einer Seite überschreitet, geben wir gelegentlich zu der Kapitelzahl die Zahl der Zeile (nicht der Seite).

2) Cap. 1; bes. τούτων δὲ τῶν δύο μερῶν οὕτως μαχομένων. Zur sittlichen Charakteristik der Gegner vgl. c. 6; c. 24, 22: πᾶς ὁ τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ μὴ ἐργαζόμενος τὴν φύσιν αὐτοῦ περιεργάζεται.

redet wiederholt seine Gegner als „Häretiker“ an;[1] aber er macht keine Andeutung davon, dass sie schon irgendwie aus der Kirche offiziell ausgewiesen seien. Vielmehr weist alles auf einen noch innerkirchlichen, unausgeglichenen Gegensatz; behaupten doch beide Parteien von sich, das Erbe des Glaubens bewahrt zu haben, während die andere abgefallen sei.[2] Dafür spricht weiter, dass jene Leute vorläufig noch ungescheut lehren und offenbar nicht ohne Erfolg[3], wie ferner der Umstand, dass es auch eine Mittelpartei giebt, die durch jenen Zwiespalt der Meinungen verwirrt und unfähig, Gut und Böse zu unterscheiden, den Glauben für undeutlich hält (c. 1 a. E.). Oftmals war schon Marcus in diesen Wirren um ein klärendes Wort angegangen worden; er giebt es in unsrer Schrift.

Wir wenden uns nun zu der Lehre der Gegner. Sie behaupten orthodox zu sein, auch sie bekennen den Glauben an Vater, Sohn und Geist (c. 28), insbesondere bekennen auch sie einen Christus (c. 16, 2), wie sie denn auch die kirchliche Taufe empfangen haben und in der Gemeinde das Abendmahl noch gegenwärtig feiern (c. 23). Aber in der Christologie lehren sie nach Marcus Irrtümliches. Im letzten Grunde leitet er ihren Irrtum aus einem allzu starken Erkenntnistriebe ab. Vor aller sittlichen That, ja vor dem Glauben wollen jene Leute erst erkennen; vor allem liegt ihnen auch daran, das Wie? der Glaubensgeheimnisse erst ganz genau zu ergründen[4], ehe sie dieselben sich aneignen; denn, so sagen sie, erst muss man glauben, dann die Gebote halten; wie aber soll ich glauben, was ich nicht weiss?[5] Um das Einzelne ihrer christologischen Anschauung kennen zu lernen und ihr gerecht zu werden, müssen wir die Anlage und Gliederung unsrer Schrift streng beachten.

---

1) c. 10, vgl. c. 6. Dass Marcus seine Gegner oft im Singular anredet, ist nichts als eine gewöhnliche rhetorische Ausdrucksweise.

2) c. 11 a. A.: θαυμάζω δὲ πῶς οὐκ ἐντρέπονται τὴς θείας γραφῆς σαφῶς περὶ αὐτῶν λεγούσης ὅτι ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. μεμενήκεισαν ἂν μεθ᾽ ἡμῶν. Ὅμως οὐ φείδονται οἱ καρδιακοι τρίβολοι ταῖς ἀγχιστρόφοις ἀκίσιν νύσσοντες ἡμᾶς καὶ λέγοντες ὑμεῖς ἐξ ἡμῶν ἐληλύθατε.

3) c. 6, 8 τὸ διδάσκειν ἀδεῶς αἰσχυνθήσονται.

4) Ihr Fragen nach dem πῶς; rückt Marcus seinen Gegnern unausgesetzt vor: c. 8. 15. 19. 20.

5) c. 9 a. A.: ἀλλὰ τί φασιν; Πιστεῦσαι δεῖ καὶ τότε ἐργάσασθαι. c. 23 a. A.: ἀλλὰ τί φησιν; Ὃ οὐκ οἶδα, πῶς πιστεύσω, ἢ τί ἐστιν πίστις;

Nachdem Marcus schon c. 1 die Gegner als solche bezeichnet hat, die sich schämen, den Gekreuzigten zu bekennen (s. o.), macht er dies als erste Angabe über ihre Lehre (c. 2), dass sie den gekreuzigten Christus für einen blossen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος) erklärten, d. h. aber, dass sie die Kreuzigung nur als das Leiden eines Menschen angesehen hätten, wogegen Marcus die Stelle 1. Kor. 2, 8 verwendet: εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Wenn nun auch im Verlaufe der Schrift die Person Christi in weiterem Umfange herangezogen wird, so bricht doch die besondere Beziehung auf den Kreuzestod, wie eben darum auch auf jene Korintherstelle, bis zum Schlusssatze der Schrift immer wieder durch.[1] Man wird daher berechtigt sein anzunehmen, dass der Streit gerade um das Sterben Christi und die Leiden, die damit zusammenhängen, sich gedreht habe. Dies muss daher auch zum Ausdrucke kommen, wenn wir die gegnerische Lehre darstellen. Doch bedarf es zuvor noch einer Erwägung. Marcus führt in c. 6 des längeren aus, dass er auch Sätze, die von den Gegnern selbst noch nicht ausgesprochen seien, aber konsequenter Weise gebildet werden müssten, vorbringen und widerlegen werde. In welchem Umfange thut er dies? Er führt c. 7 a. A. eine solche gegnerische Aussage mit einem πρῶτον ein, ohne dass ein ἔπειτα folge, vielmehr giebt er bereits c. 8 und c. 9 Aussagen der Gegner wieder, die sie schon gethan haben. Wir werden daher jene Methode nur immer in einzelnen Stellen verwendet sehen dürfen, wo sichs deutlich zeigt, dass Marcus seinen Gegnern Behauptungen oder Einwände von sich aus in den Mund legt.[2] Natürlich sind solche Sätze nicht ohne weiteres den bestrittenen Gegnern auf Rechnung zu setzen; dagegen sind sie von Bedeutung, um etwa zu erkennen, bis zu welchem Punkte sie ihre Lehre schon oder noch nicht ausgebildet hatten.

Jene Leute stellten also nach Marcus besonders bei der Kreuzigung die Einigung (ἕνωσις) in Abrede. Sie unterschieden nämlich in Christus den ψιλὸς ἄνθρωπος und den γυμνὸς θεός oder

---

1) Vgl. z. B. c. 13, 8. 21 ff.; c. 30 a. E.: οὕτως δὴ οὖν καὶ τὸν λόγον ἀπαθῆ νοοῦμεν, καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν παθόντα πεπιστεύκαμεν.

2) Z. B. c. 10, 8: κἂν γὰρ εἴπῃς ὅτι ἐγεννήθη, c. 11, 12 ἐὰν δὴ οὖν καὶ σὺ σκανδαλίζῃ καὶ λέγῃς· μωρόν ἐστιν πρᾶγμα ὡς υἱῷ θεοῦ πιστεύειν τῷ ἐσταυρωμένῳ. c. 14, 2: ἐὰν δὲ πάλιν σοφιζόμενος εἴπῃς ὅτι οὐ τῷ ἐσταυρωμένῳ λέγουσιν, ἀλλὰ τῷ ἐνοικοῦντι θεῷ. c. 25, 30 (zu Mt. 16, 16 ff.): ἐὰν δὲ διαφυγεῖν μὴ δυνάμενος εἴπῃς ὅτι καὶ ψιλός ἐστιν ἄνθρωπος καὶ υἱὸς θεοῦ ὀνομάζεται u. ä.

λόγος. Diese Formulierung kehrt bei Marcus so regelmässig wieder, dass man versucht ist, sie den Gegnern selbst beizulegen. Doch sind wahrscheinlich die Adjektiva ψιλός und γυμνός auf Marcus zurückzuführen, denn das ψιλὸς ἄνθρωπος hatte von Alters her, zumal seit Paul von Samosata, einen zu üblen Klang, als dass eine christliche Schullehre diese Formel sollte übernommen und damit von vornherein ein übles Licht auf sich selbst geworfen haben. Wir werden also dabei stehen bleiben, dass die Gegner in Christo den Logos, den Gott-Logos oder Gott und den Menschen streng unterschieden und auseinanderhielten (ἀνὰ μέρος θεὸν ἢ ἄνθρωπον c. 10, 11). Dabei ist noch zu beachten, dass sie unterschiedslos von der menschlichen Wesensseite Christi die Ausdrücke ἄνθρωπος, σῶμα oder σάρξ gebraucht haben müssen, wie es denn auch für Marcus ganz das gleiche bedeutet, ob jene inbetreff des Gekreuzigten sagen: er sei blosser Mensch, oder nur seine σάρξ sei gekreuzigt, oder er sei σῶμα νεκρόν.[1] Es bleibt also die Frage nach der Hypostase der menschlichen Natur ausser Betracht. Die Kreuzigung nun, die jene als Totenwerk (νεκρία) bezeichneten[2], liessen sie mit den zusammenhängenden Leiden nur der menschlichen Wesensseite widerfahren sein; denn Gott könne doch nicht gekreuzigt werden, sterben, hungern und leiden, könne sich auch nicht leidenslos die Leiden zueignen.[3] Es könne also niemand sagen: Gott habe für uns gelitten.[4] Wenn aber Paulus sage: sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt, so meine er mit dem Herrn der Herrlichkeit den Logos, während der Mensch gekreuzigt wurde;[5] oder nach

1) c. 11, 9: οὐκ εἶπεν (sc. ὁ Παῦλος) ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν σάρκα ἐσταυρωμένην, ὡς σὺ λέγεις, c. 13 a. A.: ὃν ὁ Παῦλος ὁμολογεῖ θεοῦ δύναμιν κτλ., σὺ λέγεις ψιλὸν ἄνθρωπον καὶ σῶμα νεκρόν; c. 21 z. B. nur 21, 21: μὴ εἶπεν ἡ γραφὴ ἐσταύρωσαν τὸν ἄνθρωπον ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ; —. καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα λέγει ἡ θεία γραφὴ περὶ αὐτοῦ σωματικῶς, οὐκ ἔχεις δεῖξαι ὅτι τὴν σάρκα μονομερῶς λέγει.

2) c. 17, 23: ταῦτα νεκρία εἰσίν, ὡς σὺ λέγεις —; c. 19, 19: ταῦτα οὖν τὰ θαυμάσια τὰ ὑπὲρ σοῦ καὶ πάντων ἡμῶν γινόμενα, ὦ βλάσφημε καὶ ἄπιστε ἄνθρωπε, νεκρίαν λέγεις —; cf. c. 13: σῶμα νεκρὸν, ἡ νεκρολογία σου.

3) c. 15 a. A.: εὐθὺ πρὸς ταῦτά φασιν· καὶ θεὸς σταυροῦται ἢ θεὸς ἀποθνήσκει ἢ πεινᾷ ἢ κοπιᾷ; c. 15, 26: καὶ πῶς, φησίν, — ἠδύνατο ἀπαθῶς οἰκειοῦσθαι τὰ πάθη;

4) c. 16 a. A.: ἀλλὰ τί πρὸς ταῦτα λέγουσιν; Ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ἔστιν θεὸς ἢ οὐκ ἔστιν;

5) c. 3, 26: ἀλλά, φασίν, ὁ λόγος ἐστὶν δόξης κύριος, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐσταυρώθη.

sonstigen Analogien (s. u.) werden sie gesagt haben: Paulus spreche so von dem Gekreuzigten wegen des in ihm wohnenden Logos. Wenn nämlich der Herr und seine Apostel zum Glauben an den Gekreuzigten aufforderten, so meinten sie damit den innewohnenden Gott; als eine Thorheit lässt Marcus seine Gegner es bezeichnen, dass man dem Gekreuzigten als dem Sohne Gottes glaube (vgl. S. 89, Anm. 2).

Doch freilich hatten sich jene Leute nicht bloss auf die Scheidung bei der Kreuzigung beschränkt. Das ging ja auch nicht an. Ist sie doch nur der Höhe- oder richtiger der Tiefpunkt der menschlichen Erniedrigung und die Aussage des Sterbens die äusserste aller der ταπειναὶ φωναί, die vom Erlöser gethan werden. Und so vollzogen jene denn die Scheidung auch nach rückwärts bis hin zur Geburt, zur Fleisch- und Menschwerdung, deren einige Male gedacht wird.[1] Sie unterschieden überall streng die göttlichen und menschlichen πράγματα, was Christus that und was er litt, die θαύματα und die πάθη.[2] Sie verteilten nun das in angemessener Weise auf die Naturen und legten die gotteswürdigen Thaten der Gottheit, die menschlichen Leiden der Menschheit bei, so dass also Marcus ihr Verfahren dahin charakterisieren kann, dass sie Gott und Mensch besonders (ἀνὰ μέρος) setzen[3], oder dass sie bald die σάρξ vom Logos, bald diesen von der σάρξ sondern und trennen[4], dass sie von dem, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, bald den Leib bald den Bewohnenden besonders nehmen.[5] Marcus wirft ihnen zwar vor, sie kämen auf die

---

1) c. 10, 8: ἐγεννήθη; c. 17 a. A.: ἆρ' οὖν τὸ σαρκωθῆναι αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ τὸ ὑπεραποθανεῖν κτλ. c. 20, 21: μηδὲ τὸ θαυμαστότερον περιεργάζου πῶς ἐνηνθρώπησεν ἢ πῶς διὰ σαρκὸς ἀπαθῶς ἔπαθεν.

2) Vgl. c. 27 a. A.: ἐν ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν, θείοις λέγω καὶ ἀνθρωπίνοις. οἷς τε ἐποίησεν καὶ οἷς ἔπαθεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; c. 16, 2: καὶ ἡμεῖς, φασίν, ἕνα λέγομεν τὸν Χριστόν, ἐπὶ δὲ τοῖς πράγμασιν ἁρμοδίως τὰς φύσεις μερίζομεν. cf. c. 12, 5: ὁ οὖν ἐπὶ ταῖς οἰκονομίαις ἀρνούμενος ἕνωσιν.

3) c. 10, 10: οὕτως αὐτὸν καὶ πανταχῇ ὁμολογεῖ ἡ θεία γραφή, οὐκ ἀνὰ μέρος θεὸν ἢ ἄνθρωπον. c. 29 a. E.: τὰ μὲν ἐπιγράφειν ψιλῇ τῇ σαρκί, τὰ δὲ γυμνῇ τῇ θεότητι.

4) c. 9, 20: χωρίζουσιν ἀνὰ μέρος, πῇ μὲν τὴν σάρκα ἀπὸ τοῦ λόγου, πῇ δὲ τὸν λόγον ἀπὸ τῆς σαρκός.

5) c. 21, 7: ἢ ἐπὶ γράμμασιν αὐτὸν μερίζειν ἐπιχειροῦμεν καὶ πῇ μὲν ἱστᾶν αὐτοῦ τὸ σῶμα πῇ δὲ τὸν κατοικήσαντα, ὡς ποτὲ μὲν κατοικεῖν ποτὲ δὲ μὴ κατοικεῖν κατὰ τὴν ὑμετέραν διάκρισιν;

Art dazu, zwei Christus zu setzen, giebt aber auf Grund ihrer eigenen Behauptungen zu, dass sie auch nur einen Christus bekennen wollen[1], und deutet wiederholt an, dass sie jene Scheidung nur „in Gedanken", nur theoretisch (τῇ ἐννοίᾳ) vollzogen.[2] Aber das allerdings vermutet er, dass sie im Bekenntnis des Glaubens an Vater, Sohn und Geist unter dem Sohn nur den Logos, ohne die σάρξ, verstehen[3], und dass sie nicht mit Petrus ohne Hehl den von Maria geborenen Menschensohn als Gottessohn bekennen würden.[4] Dagegen lässt er sie auf die ewige Zeugung sich berufen und sie fragen, wen denn der Vater vor dem Morgenstern nach der Schrift gezeugt habe, den Gott Logos oder den Menschen. Natürlich erwarteten sie die Antwort: den Gott-Logos, und dies sollte dann jedenfalls ihnen das Recht geben, nur diesen im Vollsinne Sohn Gottes zu nennen.[5] Das Verhältnis nun, das zwischen dem Gott-Logos und seinem Leibe oder seiner σάρξ durch seine Menschengeburt begründet ist, ist als ein ziemlich äusserliches gefasst. Von der göttlichen Seite her erscheint es als ein Einwohnen im Leibe (ἐνοικεῖν, κατοικεῖν) oder als ein Bekleidetsein mit dem Fleische (ἱματίου δίκην), so dass man beides bald von einander trennen, bald wieder mit einander verknüpfen (συνάπτειν) kann.[6] Von der menschlichen Seite her ist es ein Anteilhaben (μέθεξις) an der Heiligkeit der Gottheit seit der Geburt.[7] Für sich allein scheinen sie dem

---

1) c. 3, 27. 1. 7. c. 16, 2: ἕνα λέγοντες, καὶ οὐ δύο καθ' ὑμᾶς; c. 25, 1: δύο Χριστοὺς εἰςάγεις, ἕνα τὸν θεὸν λόγον καὶ ἕνα τὸν ἄνθρωπον. Dagegen aber c. 16 s. o. und c. 10, 16: εἰπὲ εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἢ δύο; Παντως δὲ ἐρεῖς ὅτι εἷς ἐστιν κατὰ τὴν γραφὴν λέγουσαν ὅτι εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

2) c. 3 a. E.: οὕτως καὶ ἡμεῖς πιστεύειν ὀφείλομεν καὶ μήτε ἐννοίᾳ μήτε ῥήμασιν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μερισμὸν περιεργάζεσθαι. c. 9, 22: περιεργάζονται τὴν ἀνεκδιήγητον αὐτοῦ ἕνωσιν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις. c. 13, 9: ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις διαιρῶν, c. 25 ἀνθρωπίνη ἔννοια bis.

3) c. 28 a. A.: ἀλλὰ πάντως ἐρεῖς μοι ὅτι κἀγὼ πιστεύω εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, υἱὸν γοῦν τὸν λόγον ἐννοῶν καὶ οὐχὶ μετὰ τῆς σαρκὸς καὶ ἰδίας σαρκός.

4) c. 25, 30: ἐὰν δὲ — εἴπῃς ὅτι καὶ φιλός ἐστιν ἄνθρωπος καὶ υἱὸς θεοῦ ὀνομάζεται.

5) c. 30 a. A.: ἐρεῖς μοι εἰπὲ τίνα ἐγέννησεν ὁ πατὴρ πρὸ ἑωσφόρου κατὰ τὴν γραφήν, τὸν θεὸν λόγον ἢ τὸν ἄνθρωπον;

6) ὁ ἐνοικῶν [θεὸς] c. 14, 3; c. 21, 9; c. 23, 16; c. 26, 8. Für das andere Bild s. c. 16, 10: πῇ μὲν γὰρ χωρίζοντες τὸν ἀχώριστον, πῇ δὲ συνάπτοντες καὶ ἱματίου δίκην ἐνδυταὶ καὶ ἐκδυταὶ τοῦ λόγου γινόμενοι.

7) Nur einmal findet sich der Ausdruck c. 23 a. E., wo Marcus sagt,

Leibe göttliche Würde (θεία ἀξία) abgesprochen zu haben.[1] Haftete aber der Blick wesentlich an dem Kreuzestode, so wirkte doch notwendig ihre Ansicht auch nach vorwärts, auch noch auf die Auferstehung fort. Einmal wenigstens sagt Marcus, dass die Gegner den Gestorbenen und Auferweckten für einen blossen Menschen halten[2] d. h. aber wohl, dass die Erweckung aus dem Tode nicht dem ewiglebendigen Logos, sondern dem Menschen, dem Leibe, dem Fleische widerfahren sei. Dagegen bezeichnet es Marcus als einen Satz, den die Gegner noch nicht ausgesprochen hätten, dass der gekreuzigte Mensch nach der Auferweckung der δόξα gewürdigt worden sei (ἠξίωται c. 7, 24). Einigermassen lässt uns Marcus auch das Interesse erkennen, welches seine Gegner zu jener Lehre geführt hat, nämlich dieses, die wahre Gottheit Christi, deren Wesen sie vor allem in der Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit sehen, festzuhalten. Sie glauben, dass man Christi Macht herabsetze, wenn man nicht mitttelst ihrer Scheidung die Aussagen der Niedrigkeit rein nur auf seine menschliche Seite bezöge.[3] Welche Schriftstellen besonders jene Lehrer für sich angeführt haben, darüber erfahren wir kaum etwas Sicheres; vermutlich haben sie sich u. a. darauf berufen, dass die Schrift den Leichnam Christi σῶμα nennt (c. 27 s. o.).

Nach dieser Darstellung erwächst uns die Aufgabe, die bestrittenen Gegner dogmengeschichtlich zu identifizieren. Dafür bietet sich uns zuerst die Überschrift dar, die unserm Werke im Codex voransteht (s. S. 6). Nach ihr ist dasselbe gegen Nestorianer gerichtet. Es ist aber zu beachten, dass die Terminologie der Überschrift zwar auffällige Anklänge an die Worte des Marcus selbst darbietet[4], dagegen eine bei ihm nicht vorkommende, nestorianische

---

dass der Leib Christi mit der Gottheit von Mutterleibe an geeinigt und dadurch geheiligt sei, καὶ οὐ μετὰ τὸ γεννηθῆναι κατὰ μέθεξιν.

1) c. 27, 22: εἰ γὰρ καὶ τοῦ ἁγίου σώματος μετὰ τὸν σταυρὸν ἐμνημόνευσεν ἡ θεία γραφή, οὐχ ὡς τῆς θείας ἀξίας αὐτὸ χωρίζουσα ἢ τῆς κατὰ φύσιν αὐτῷ παρούσης ἁγιωσύνης.

2) c. 13, 18: εἰ φιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἀποθανὼν καὶ ἐγερθείς.

3) c. 29, 18: ὅταν δὴ οὖν ἀκούσῃς ὅτι σωματικόν τι ἢ ἀνθρώπινον ὁ Ἰησοῦς ἐποίησεν ἢ ἐλάλησεν, μὴ ὡς ἀδυνατοῦντα ποιῆσαι τὸ μεῖζον ἦγοῦ — μὴ οὖν τῷ δι' ἡμᾶς ἀνθρωπίνῳ γεγενημένῳ πράγματι σύγκρινε τὴν πᾶσαν τοῦ Χριστοῦ δύναμιν, ὡς διὰ τοῦτο μερίζειν αὐτὸν κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν πραγμάτων καὶ τὰ μὲν ἐπιγράφειν ψιλῇ τῇ σαρκί, τὰ δὲ γυμνῇ τῇ θεότητι.

4) c. 16, 10: καὶ ἱματίου δίκην ἐνδυταὶ καὶ ἐκδυταὶ τοῦ λόγου γινόμενοι cf.

Formel einschaltet (φορῶν, φορούμενος).[1] Damit ist wenigstens die Möglichkeit gegeben, dass die Überschrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von Marcus selbst, sondern von späterer Hand herrühre, und es fragt sich noch, ob mit ihr das Richtige getroffen sei. Sobald wir nämlich versuchen, die Schrift in einer bestimmten Periode des nestorianischen Streites unterzubringen, ergeben sich Schwierigkeiten. Denn es ist ja bekannt und zweifellos, dass dieser darüber ausgebrochen ist, dass die Bezeichnung der Maria als Gottgebärerin abgelehnt wurde.[2] Gewiss hat man zugleich über das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Christo überhaupt, besonders auch über Anteil der Menschheit und Gottheit an seinem Leiden und Sterben sich gestritten. Aber doch war die besondere Streitfrage über den kultischen Gebrauch von θεοτόκος so wesentlich, dass sie uns in einem fort entgegentritt, und dass für jenen Zeitraum eine solche Streitschrift, wie die vorliegende, zumal von antinestorianischer Seite, ohne irgend eine Beziehung auf jenes Stichwort schwer denkbar ist. Das Vorkommen der Bezeichnung θεοτόκος würde noch nicht einmal genügen, unsere Schrift dem nestorianischen Streite zuzuweisen, da ja dieselbe seit Athanasius längst gebräuchlich war; ja selbst eine Rechtfertigung jenes Titels würde noch nicht unbedingt in jenen Zeitraum führen, da die Apollinaristen mit dem Vorwurfe des Menschenkultus[3] auch dies der orthodoxen Kirchenlehre vorhielten, dass sie die Maria nicht Gottes-, sondern Menschengebärerin nennen müsste.[4] Nun aber findet sich in unsrer Schrift

---

inscr. ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι (sc. τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου). ἡνῶσθαι μετά und μονομερῶς sind Lieblingsworte des Marcus.

1) Nestorius (bei Mansi, tom. IV, 1201 n. 16): Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω; vgl. Cyrilli ep. 17 (P. G. 77, 113 A).

2) Vgl. in der Kürze Walch: Historie der Ketzereyen 5, 360: „Alle Zeugen kommen darinnen überein, dass die öffentliche Verwerfung des Namens der Gottesgebärerin, oder der Mutter Gottes, in einer Homilie den allerersten Ursprung dieser Händel gegeben".

3) Athanas. adv. Apollin. I, 21 ἀνθρωπολάτρας ἡμᾶς ὀνομάζετε (P. G. 26, 1129 C). Greg. Naz. ep. I ad Cled. (P. G. 37, 185 C) εἰπερ ἀνθρωπολάτρης ἐγώ und Theodor. Mopsuest. bei Facund. Hermian. IX, 3: sed hominem (inquiunt) purum dicentes esse Christum, hominicolas oportet vocari.

4) Diese höchst lehrreiche Angabe findet sich bei Greg. Nyss. ep. III ad Eusthatiam (P. G. 46, 1024 A): μὴ τὴν ἁγίαν παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτολμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν. ὅπερ ἀκούομεν τινὰς ἐξ αὐτῶν ἀφειδῶς λέγειν; vgl. Athanas. adv. Apollin. 2, 18 (P. G. 26, 1164). Theodor Mopsuest. bei Swete II, 310 Fragm. 2.

weder jener Ausdruck selbst, noch Anspielungen darauf, ja die wenigen Stellen, wo neben dem Leiden auch der Menschwerdung gedacht wird, streifen die Geburt nur sehr beiläufig. C. 3. 4 wird sie, wo man es erwarten sollte, nicht erwähnt. In c. 10 lässt Marcus die Gegner das Recht ihrer Scheidung aus der Thatsache der Geburt herleiten, wobei aber nicht nur die Wahl des Verbums ἐγεννήθη (statt τίκτειν), sondern auch die angeschlossene Entgegnung ἀλλ᾽ οὐ γυμνὸς θεὸς οὐδὲ ψιλὸς ἄνθρωπος· ἀλλ᾽ εἶπεν ἡ γραφὴ τὸ συναμφότερον, ὅτι Χριστὸς ἐγεννήθη nicht auf den Gedanken kommen lässt, dass man um das θεοτόκος sich gestritten habe. Noch zwingender legt sich diese Schlussfolgerung nahe, wenn Marcus von seinen Gegnern fordert, dass sie „den aus Maria geborenen (γεννηθέντα) Menschensohn“ als Gottessohn bekennen sollen, wie Petrus (c. 25). Das Gleiche gilt von der letzten Stelle, wo Marcus auf die Geburtsverkündigung verweist, um zu begründen, dass derselbe Christus, der Menschensohn heisse, nach der Schrift auch Gottessohn genannt werde. Maria erhält nur das Prädikat heilig (c. 30, 20). Wenn nun also eine Bezugnahme auf das eigentliche Kennwort des nestorianischen Streites so völlig fehlt, wie soll man unsre Schrift innerhalb desselben unterbringen können? Doch wir brauchen es nicht einmal bei jener einen Beobachtung bewenden zu lassen. Mindestens gleich wesentlich scheint die weitere, dass des Marcus Polemik, in den nestorianischen Streit versetzt, nicht eigentlich den Nestorius zu treffen schiene, oder dass sie wenigstens auch nach einer anderen Seite sich kehren müsste. Marcus sieht ja die Lösung der christologischen Fragen darin gegeben, dass man gemäss der Schrift alle Aussagen von (Jesu) „Christo“ thue, als womit die einheitliche aus beiden Naturen bestehende Erlöserperson genannt werde (vgl. c. 10. 15). Nun aber war ja eben dies des Nestorius Bemühen, dass man sich dahin einige, Maria als χριστοτόκος im Unterschiede von θεοτόκος zu bezeichnen[2], dass man ebenso das Leiden Christo (oder dem Sohne oder dem Herrn) beilege, weil diese

1) c. 30, 18: ὁ γὰρ ὀνομαζόμενος υἱὸς ἀνθρώπου Χριστός, ὁ αὐτὸς ὀνομάζεται καὶ υἱὸς θεοῦ κατὰ τὴν γραφήν· φησὶν γὰρ τῇ ἁγίᾳ Μαρίᾳ πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ κτλ.

2) Vgl. von den zahlreichen Stellen sermo 13, 32 (P. L. 48, 862) est quidem, ut dixi, vox ista, id est, γριστοτόκος significativa duarum naturarum, et deitatis et humanitatis. 13, 4 hinc vobis saepe diximus quomodo Christus nominis utrusque sit appellatio significativa, id est humanitatis et divinae naturae.

Bezeichnungen, insbesondere die erste, beide Naturen umfassten (l. c. sermo 7, 40). Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass auch manche andere Stichworte, die im nestorianischen Streite eine Rolle spielten, wie Emmanuel (höchst beliebt bei Cyrill. Alex., aber auch in der 1. Homilie des Proclus) oder auch die Formel: ἔμεινεν ὃ ἦν, ἐγένετο ὃ οὐκ ἦν, bei unserm Marcus nicht vorkommen. Ferner wird auch die Frage der Anbetung Christi, auf die im nestorianischen Streite so viel Bezug genommen wird, nicht einmal gestreift. Wir werden mit alledem, so scheint es, dahin gedrängt, unsre Schrift vor dem nestorianischen Streite anzusetzen.

Man wird dies nicht von vornherein ablehnen dürfen. Denn das ist ja aus jenem ganzen Streite ersichtlich, dass das θεοτόκος nur der Funken war ins Pulverfass, dass längst vorhandene Differenzen hier nur offenbar wurden. Man wird auch aus der Sache selbst vermuten dürfen, dass das Problem, wie sich Göttliches und Menschliches in Christo verhalte, gewiss nicht zuerst an seiner Geburt, sondern an seinem Leiden zum Bewusstsein gekommen ist und es von da erst allmählich bis auf die Geburt sich zurückgeschoben hat. Ferner ist auch dieses gewiss, dass die Lehren des Nestorius längst bei seinen antiochenischen Meistern, insbesondere bei Theodor von Mopsuestia, ausgebildet vorlagen, ja noch mehr, dass sie von diesem viel schroffer noch waren vorgetragen worden, wie denn die Gegensätze sich wenigstens in den Formeln (man denke an das spätere Zugeständnis des θεοτόκος) stetig abgeschliffen haben. Theodor ist geradezu schon weiter fortgeschritten gewesen, als die Gegner des Marcus nach dessen Angaben. Denn während diese noch nicht sollen behauptet haben, „dass der gekreuzigte Mensch nach der Auferstehung der Herrlichkeit gewürdigt worden sei“ (c. 7), so findet sich bei Theodor dieser Gedanke oft genug.[1] Ebenso aber bezeugt auch auf der Gegenseite Cyrill von Alexandrien, dass er seine dem Nestorius entgegengesetzte Anschauung längst gehabt und schon unter Attikus, dem Vorvorgänger des Nestorius, dieselbe in einem damals allerdings nicht veröffentlichten Werke über die

1) Theodori Mopsuest. in epist. B. Pauli commentarii ed. Swete 1880 z. B. II, p. 291 ut scirent quia praecipuum ipsi praeter ceteros homines non aliquo puro honore ex deo pervenit sicut in ceteris hominibus, sed per unitatem ad deum verbum, per quam omnis honoris ei (leg. eius?) particeps est post in coelum ascensum. Oder zu Phil. 2, 10 f. I, p. 223, zu Eph. 1, 20 f. I, p. 138.

Menschwerdung des Eingeborenen niedergelegt und dasselbe seiner Zeit Bischöfen, Klerikern und hörbegierigen Laien vorgelesen habe.[1] In den Werken der genannten Männer ist es auch ausgesprochen, dass jener Gegensatz bereits zum Bewusstsein gekommen war. Denn während Theodor gewöhnlich nur gegen Apollinaristen sich wendet, sagt er doch auch einmal[2], dass seine Brüder, die derselben Mutter Kinder wie er seien, ihm vorgehalten hätten: trenne nicht Gott und den Menschen, sondern nenne einen und denselben und nenne Gott den mit mir gleichwesentlichen

---

1) Ep. 2 (P. G. 77, 41 C) ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὅτι καὶ περιόντος ἔτι τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Ἀττικοῦ συντέθειταί μοι βιβλίον περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, ἐν ᾧ καὶ λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς, οἷς νῦν γέγραφα συνῳδὸς. καὶ ὑπανέγνωμεν αὐτῷ (leg. αὐτά) καὶ ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς, καὶ τοῖς φιλακροάμοσι τῶν λαῶν· ἐκδέδωκα δὲ τέως οὐδενί. Εἰκὸς οὖν ἐκδοθέντος τοῦ λόγου ἐγκαλεῖσθαί με. Aus den letzten Worten geht wohl deutlich genug hervor, dass Cyrill vorhat, das Werk zu veröffentlichen. Es ist aber offenbar identisch mit der dialogisch verfassten Schrift gleichen Titels, die mit Recht J. Aubert den sieben mit Hermias περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου τριάδος gehaltenen Dialogen als achten anschliesst (75, 1189 ff.), denn der Anfang weist auf die Behandlung der Gottheit des Eingebornen zurück (so auch Ceillier XIII, 276), so dass also alles zu der eigenen Anführung Cyrills stimmt. Allerdings ist die Schrift wesentlich gleichlautend mit der de recta fide ad Theodos. (76, 1133 ff.), nur dass hier die dialogische Form abgethan, und statt der anknüpfenden Einleitung eine Anrede an den Kaiser gesetzt ist. Das ist nicht verwunderlich. Cyrill wiederholt sich selbst sehr oft, und wird in der Eile des Kampfes die fertige Schrift für seinen Zweck zurecht gemacht haben. Dagegen ist das umgekehrte Verhältnis, dass der Dialog aus der Schrift de fide entstanden sei (so bei Migne 75, 1189 not. 1, wo er auch ungenau als Teil der Schrift de recta fide charakterisiert wird), schon an sich unwahrscheinlich, und gegenüber dem obigen Zeugnis abzulehnen. Die Schrift trägt vornestorianisches Gepräge, nennt weder Nestorius, noch streift sie die Streitfrage des θεοτόκος, so wie sie später gestellt wurde; auch ist sie milde in der Polemik (vgl. auch Dorners Urteil: Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. II, 1, 64) und lässt die später dem Cyrill eigentümlichen Formeln (z. B. das καθ' ὑπόστασιν) noch vermissen. Ja, während er später vielmehr die göttliche Seite allein vorwiegen lässt, macht er hier Christus zu einem zusammengesetzten Mitteldinge de rect. fide c. 40 (76, 1193) ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος. c. 44 l. c. 1200 ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦντες υἱόν, ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἕν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀῤῥήτως ἐκπεφηνότα.

2) Bei Swete II, 292 sed mei fratres, qui eiusdem mihi matris sunt filii, dicunt mihi: non separa hominem et deum, sed unum eundemque dic hominem dicens connaturalem mihi deum.

Menschen.[1] Und wiederum Cyrill greift in jenem vornestorianischen späterhin herausgegebenen Werke solche an, die im Gegensatz zum Apollinarismus dazu fortgegangen seien, den einen Christus in zwei zu spalten ἕτερον μὲν εἶναι διατεινόμενοι τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα τελείως ἄνθρωπον, ἕτερον δ' αὖ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον — τὸν μὲν ἄνθρωπον ἰδίᾳ τιθέντες καὶ ἀνὰ μέρος, τὸν δὲ ὡς θεὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς [υἱὸν add. de incarn.] ὀνομάζουσι καίτοι θέλοντες εἶναι Χριστιανοί. Cyrill führt dann auch einige Sätze aus gegnerischen Schriftchen an, die unverkennbar das Gepräge der antiochenischen Theologie an sich tragen.

Aber trotz aller dieser Beobachtungen geht es doch nicht an, unsre Schrift dem Zeitraume zwischen 381 und 428, in dem die theologische Arbeit aus dem trinitarischen in das christologische Gebiet übergeführt wurde, zuzuweisen. Entscheidende Gründe sprechen dagegen. Wenn nämlich auch gewisse Gegensätze mögen vorhanden gewesen sein, so lässt sich doch nicht nachweisen, dass irgendwo vor 428 so entschiedener Streit über die christologische Frage geführt worden sei, wie ihn doch unsre Schrift voraussetzt. Auch die oben angeführten Stellen beweisen für eine solche Möglichkeit nichts. Gewiss, die Probleme sind empfunden, sind bearbeitet worden, aber Cyrill hat sein Werk nicht veröffentlicht, und Theodor schreibt so mild von dem Widerspruche. Er ist noch vor Ausbruch des Streites im Frieden der Kirche gestorben, und Nestorius wurde noch ohne Anstoss, ja unter allseitigen grossen Erwartungen, zum Patriarchen von Konstantinopel berufen.[2] Wir haben nicht die geringste Spur davon, dass das Morgenland ein Vorpiel des nestorianischen Streites erlebt habe, wie das Abendland an dem ja immerhin auch vereinzelten Auftreten des Mönches Leporius;[3] denn die vereinzelte Polemik des Athanasius um 371 zeigt nur die allerersten Ansätze zu der christologischen Controverse (s. darüber später).

Dazu tritt mit gleich entscheidender Kraft ein anderer Grund, bei dem wir allerdings bereits auf die Theologie unsers Marcus zu sprechen kommen. Fast alle Formeln, die bei ihm für das christologische Problem Verwendung finden, lassen sich schon früher, wenn auch nicht so häufig, nachweisen; nur mit einer verhält es sich

1) De recta fide ad Theodos. c. 6 (P. G. 76, 1141 BC). Im Anschluss daran die betr. Zitate.

2) Vgl. darüber Walch l. c. V, 323.

3) Über ihn s. Joann. Cassian. de incarn. Christi I, 4. 5.

anders, nämlich dem ἡνοῦσθαι, oder der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.[1] Diese Formel ist nachweisbar erst im nestorianischen Streite auf alexandrinischer Seite geprägt worden, um die Art, wie Göttliches und Menschliches in Christo vereint sei, zu bestimmen; und sie findet sich auch bei Apollinaris, von dem die alexandrinische Theologie doch mancherlei gelernt hat, noch nicht.[2] Theodoret[3] gesteht in seiner Widerlegung der Anathematismen Cyrills die Bezeichnung ἕνωσις für den Gottmenschen zu; dagegen den Begriff der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν lehnt er als eine der Schrift und Kirchenlehre fremde Neuerung ab. Und Cyrill[4] kann die Neuheit der Formel καθ' ὑπόστασιν nicht in Abrede stellen, rechtfertigt sie aber durch die Notwendigkeit, die häretischen Sätze abzulehnen. Deutlicher kann die Neuheit dieser Formel nicht bewiesen werden. Eine Prüfung der Schriften Cyrills bestätigt dies. In den ältesten, spez. in dem Dialog de incarn. findet sie sich nicht, sondern statt dessen gewöhnlich ἕνωσις οἰκονομική, einmal auch κατὰ φύσιν ἑνοῦσθαι.[5] Das Gleiche gilt noch von der Ostern 429 gehaltenen Homilie des Cyrill, in der er zuerst den Nestorius angreift, und von seinem gleichzeitigen Briefe an die egyptischen Mönche. Zuerst und gleich mehrfach findet sich die Formel in dem zweiten Schreiben Cyrills

1) Die Formel καθ' ὑπόστασιν findet sich c. 8, 18; 10, 3: τὸ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένον, c. 15 bis; c. 20 a. A.; c. 23 a. E.

2) Vgl. Dräseke: Apollinarios von Laodicea in Texte u. Unters. VII, 3, 4; vgl. den index p. 492 s. v. ὑπόστασις.

3) Bei Cyrill: Apologet. contra Theodoret. zu anath. 2 (P. G. 76, 400): ἕνα μὲν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν — καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τὴν ἕνωσιν θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζομεν· τὴν δὲ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν παντάπασιν ἀγνοοῦμεν, ὡς ξένην καὶ ἀλλόφυλον τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ταύτας ἡρμηνευκότων πατέρων.

4) l. c. col. 400 C ἰδοὺ δὴ — διασύρει τὴν λέξιν τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγω· καθορίζει δὲ τὸ ἀσύνηθες αὐτῆς, καὶ δὴ καὶ ξένως αὐτὴν πεποιῆσθαι διισχυρίζεται, οὐκ ἐννοήσας ὅτι ταῖς τῶν ἀνοσίων αἱρεσιωτῶν εὑρεσιλογίαις ἡ τῶν λέξεων δύναμις τὸ ἀληθὲς ἀντεξάγουσα παραλύειν ἐπιχειρεῖ τὸ ἀντιτάχθαι δοκοῦν. Νεστορίου τοιγαροῦν — μόνην ἡμῖν ἀξιωμάτων ἑνότητα παρεισκρίνοντος — ἀναγκαίως ἡμεῖς τοῖς ἐκείνου μαχόμενοι τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν γενέσθαι φαμὲν, τοῦ καθ' ὑπόστασιν οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος, πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ λόγου φύσις ἦγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ λόγος, ἀνθρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθεὶς — εἷς νοεῖται καί ἐστι Χριστός, ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Die Schrift de trinitate (77, 1120 ff.), in der der Ausdruck c. 18, 1157 vorkommt, ist unecht und stammt aus viel späterer Zeit.

5) De recta fide ad Theodos. c. 28 (76, 1173 C) ἀνθρωπότητι γὰρ καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν ἀπορρήτως συνενηγμένος ὁ ἐκ θεοῦ λόγος νοεῖται Χριστός; c. 37 extr. c. 42 (1197 A) c. 41 extr. ὡς θεῷ κατὰ φύσιν ἑνωθέντι σαρκί.

an Nestorius (a. 430), sowie in den gleichzeitigen beiden Schriften über den Glauben an die Fürstinnen[1], um dann in den zweiten der Anathematismen Cyrills aufgenommen zu werden[2], die im Spätherbst des Jahres 430 eine alexandrinische Synode als antihäretische Lehrnorm vertrat. Man wird nicht fehl gehen in der Vermutung, dass jene Anathematismen, die alsbald die ganze Kirche in Aufregung brachten, die Formel καθ' ὑπόστασιν in Curs gesetzt haben. Diese Annahme bestätigt sich für unsre Schrift dadurch, dass auch andere Formeln aus den Anathematismen Cyrills in ihr reichlich, ja selbst auffallend wiederklingen.[3] Diese Berührungen vermehren und verstärken sich noch, wenn wir den Brief der alexandrinischen Synode hinzunehmen, dem jene Anathematismen angehängt und ohne den sie wahrscheinlich nicht verbreitet worden sind.[4] Auf Grund

---

1) Cyr. ep. 4 (77, 44 ff.) 45 B D, 48 D. De fide ad reg. I (76, 1248 D, 1264 A B al.) II, 45 (l. c. 1397 C).

2) Bei Hahn: Bibliothek der Symbole[2] S. 238: εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεὸν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ἀνάθεμα ἔστω.

3) So besonders das μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός in anath. 2, s. vor. Anm., und vgl. adv. Nest. c. 21, 26: ἀλλὰ πανταχῇ ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν θεοῦ λέγει ἡ θεία γραφὴ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός; ausserdem c. 4, c. 12, c. 21 a. E., c. 28. Zu dem θεὸν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον vgl. c. 14, 14: θεὸν ἅμα καὶ ἄνθρωπον; ferner zu anath. 12 εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν κτλ., vgl. c. 22 a. A.: πίστευε οὖν κατὰ τὴν γραφὴν σαρκὶ παθόντα —, σαρκὶ θανόντα — σαρκὶ σταυρωθέντα — σαρκὶ ἀναστάντα; auch c. 15, 12. Im Zusammenhang hiermit kann auch darauf hingewiesen werden, wie in unserer Schrift gerade die Vertheilung der Schriftaussagen auf göttliche und menschliche Seite (anath. 4); wie das Abendmahl (anath. 11) besprochen wird. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass auch in der Schrift des Marcus in Melch. wenigstens eine ähnliche Formel sich findet c. 5 (65, 1124 B) ὅσα γὰρ ὑποστατικῶς ἥνωται, κἂν ἐκ δύο νοεῖται, ὅμως τὸ τῇ τοῦ δυνατωτέρου φύσει συνενωθὲν, ἐκεῖνο καὶ νοεῖται καὶ ὀνομάζεται. Doch werden irgendwelche Schlüsse hieraus sich nicht ziehen lassen. Dagegen ist die Angabe Dorners (Lehre von der Person Christi I², 1072), wornach jene Formel bei Ath. contra Apoll. vorkommen soll, unrichtig.

4) Cyr. ep. 17 (77, 105 ff.). Hier findet sich wiederholt das ἐκ μήτρας 109 C, 120 A, das bei Marcus so häufig ist, cf. c. 20. c. 23 extr. 28. 30; ferner die Abwehr einer Verwandlung vgl. Cyrill l. c. 109 C οὔτε δὲ τὴν σάρκα φαμὲν εἰς θεότητος τραπῆναι φύσιν, οὔτε μὴν σαρκὸς εἰς φύσιν τὴν ἀπόῤῥητον τοῦ θεοῦ λόγου παραχθῆναι φύσιν mit adv. Nest. c. 30, 13: οὔτε γὰρ ὁ λόγος εἰς σάρκα ἐτράπη, οὔτε ἡ σὰρξ ἀνελύθη εἰς λόγον. Auch die umgebenden Worte sind an beiden Stellen sehr ähnlich. Endlich sind zu ver-

dessen ist es höchst wahrscheinlich, dass unsre Schrift nach den Anathematismen Cyrills entstanden ist. Mit annähernder Sicherheit lässt sich auch ein terminus ad quem gewinnen, nämlich das Konzil zu Ephesus, wenigstens das Ende desselben. War auch sein Ausgang nicht voll entscheidend, so hat doch die streng antinestorianische Partei die Antiochener als vom Konzil Verurteilte behandelt. Des Nestorius Absetzung war ja bestätigt, dagegen waren Cyrill und Memnon entlassen worden. Am 25. Oktober 431 wurde sogar für Konstantinopel ein neuer Bischof gewählt, Maximian, der sich alsbald zu den ephesinischen Beschlüssen bekannte.[1] In seinen Briefen frohlockt jetzt Cyrill über seinen Sieg[2], die gegnerische Partei klagt über Unterdrückung.[3] In der Schrift unsers Marcus dagegen erscheinen die Orthodoxen als die, welche Schmach und Trübsal leiden, die gegnerische Partei aber als in noch aufstrebender Entwickelung begriffen, und nicht im geringsten gewinnen wir den Eindruck, als hätte eine kirchliche Entscheidung in die Wirren eingegriffen. Wenn aber Marcus bei den Melchisedekiten das anführt, dass sie von den heiligen Bischöfen exkommuniziert und anathematisiert worden seien (vgl. S. 76), so hätte er schwerlich das ephesinische Konzil ausser acht gelassen. Auf Grund dessen ergiebt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass die vorliegende Schrift Ende 430 oder Anfang 431 entstanden ist. Unterstützt wird dieser Ansatz endlich noch durch die Überschrift gerade mit ihrer ausführlichen Form, die Anklänge sowohl an die Terminologie des Marcus als an eine Lieblingsformel des Nestorius bietet. Denn das ist sicher, dass die Verfasser ihren Werken einen Titel voranzuschicken pflegten. Je wahrscheinlicher es nun ist, dass die Überschrift das Richtige bietet, um so gewisser ist sie für ursprünglich zu halten und wirkt nun ihrerseits als Beweis, zumal hier bei der Vorzüglichkeit der in Betracht kommenden Handschrift.

---

gleichen die Aussagen über das Leiden bei Cyrill 113 A B ὁμολογοῦμεν δὲ ὅτι αὐτὸς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς γεννηθεὶς υἱὸς καὶ θεὸς μονογενὴς, καίτοι κατὰ φύσιν ἰδίαν ὑπάρχων ἀπαθὴς, σαρκὶ πέπονθεν ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἦν τῷ σταυρωθέντι σώματι τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη· χάριτι δὲ θεοῦ καὶ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου κτλ. mit Marcus c. 15 οἰκειοῦται τὰ πάθη ἀπαθῶς — πάντα ὑπέμεινεν σαρκὶ οὐ φύσεως ἀνάγκῃ ἀλλὰ χάριτι ὑπὲρ ἡμῶν, c. 30 a. E.

1) Näheres bei Hefele: Konziliengeschichte II², S. 248 f. 243.

2) Ep. 31 ad Maximin. ep. 32.

3) Wie Eutherius von Tyana s. später.

Sehen wir einstweilen von dem Theotokos ab, so ist in der That unsre Schrift als antinestorianisch recht wohl verständlich. Nestorius selbst erwähnt, dass die Stelle 1 Cor. 2, 8, die unser Marcus gleichsam als Text zu Grunde legt, gegen ihn verwendet werde;[1] und die Anschauungen, welche Marcus seinen Gegnern zuschreibt, sind im wesentlichen die des Nestorius und seiner Anhänger. Auch er bestimmte das Verhältnis des Logos zum Fleische als ein Innewohnen oder Bekleidetsein; und wenn auch Marcus seine Lieblingsstelle Joh. 2, 19 nicht erwähnt, so muss doch Nestorius die andere von Marcus genannte Col. 1, 19 (cap. 21) auch für seine Scheidung ausgebeutet haben.[2] Der nestorianischen Richtung war ja auch recht eigentlich jene Verteilung der Schriftaussagen auf die göttliche und menschliche Seite des Erlösers eigen, welche Marcus durchgängig bekämpft. Ja auch ganz spezielle Berührungen finden sich zwischen unsrer Schrift und der 7. Rede des Nestorius, in welcher dieser die Frage des Leidens behandelt (P. L. 48, 789 ff.). Eben da beruft er sich wie offenbar auch des Marcus Gegner (s. o.) darauf, dass die Evangelien beim Begräbnis vom Leibe reden, nicht von der Gottheit (§ 5); ferner werden bei ihm dort Luc. 24, 39 und Joh. 20, 28 ähnlich verknüpft und für seine Auffassung verwendet (§ 8), wie Marcus c. 26.[3] Während endlich Marcus daraus, dass der Gekreuzigte (1 Cor. 2, 8) und der Gestorbene (Joh. 20, 13) Herr genannt wird, die unzertrennliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus erschliesst, legt Nestorius letztere Stelle neben anderen in dem Sinne aus, dass hier der mit dem Logos vereinten σάρξ die Herrlichkeit beigelegt werde (§ 42). Auch die Querfragen jener Gegner, ob denn Gott gekreuzigt werde und sterbe, hungere und leide (c. 15), finden bei Nestorius ihre reichlichen Parallelen.[4]

---

1) Nest. sermo 5, 7 bei Marcus Mercator (P. L. 48, 787): audi etiam aliud ipsorum testimonium: si enim cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent. Ecce dominum gloriae dicit. Non sic appellat humanitatem, sed divinitatem. So weit reicht die Anführung; das Folgende giebt die Widerlegung des Nestorius.

2) Cf. epist. Marii Mercatoris, § 3 (P. L. 48, 774) ex merito tandem hunc Jesum Christum singularis nativitatis, et incomparabilis vitae, dignum fuisse habitum, tanquam templum, tota plenitudine divinitatis.

3) Vgl. aber auch Theodoret haer. fab. V, 15 a. A. und a. E.

4) Sermo 7, 3 mortalem enim vivificatricem deitatem appellant, et in theatricas fabulas deum verbum audent deducere, tanquam idem sit pannis involutus, et mortuus, proh nefas. vgl. sermo 8, 2.

Weiter ist auch die Formulierung der Extreme als θεὸς γυμνός und ἄνθρωπος ψιλός, die wir bei Marcus durchgängig finden, im nestorianischen Streite, und zwar, wie es scheint, von Proclus aufgebracht worden.[1] Endlich ist beweisend die allgemeine Verwandtschaft, welche unsre Schrift mit allen antinestorianischen Werken Cyrills von Alexandrien, Cassians u. a. aufweist, eine Verwandtschaft, die sich durch seitenlange Parallelen im einzelnen würde belegen lassen.

Indessen kann unsre Schrift nicht geradezu gegen Nestorius selbst geschrieben sein, wie denn auch die Überschrift nur ein πρὸς τοὺς τὰ Νεστορίου φρονοῦντας hat. Die Thatsache nämlich, dass des θεοτόκος mit keinem Worte gedacht wird, führt uns hinweg von den Zentren des Kampfes, Alexandrien oder Konstantinopel. Die Gegner des Marcus erscheinen, auch an Nestorius gemessen, als von gemässigterer Richtung, andrerseits tragen sie gewisse Züge an sich, die an Nestorius nicht so auffallend hervortreten, wie den starken Erkenntnistrieb. Das weist uns nach Asien in jenen grossen Kreis der aus der antiochenischen Schule hervorgegangenen Freunde und Gesinnungsgenossen des Nestorius. Wir können den Beweis liefern, dass hier die christologische Frage mehr im allgemeinen und nicht mit jener Zuspitzung auf die „Gottesgebärerin" verhandelt wurde. Von dem nestorianisch gesinnten Eutherius, Bischof von Tyana in Kappadozien, haben wir nämlich eine christologische Streitschrift,[2]

---

1) S. seine 1. Homilie, die er gegen Nestorius hielt, P. G. 65, wo er § 2 das Problem so formuliert (l. c. 681 C) ἀλλ' ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς θεὸς οὐ γυμνὸς. καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός, und in der Rede diese Formeln noch sehr häufig anwendet. Nestorius aber findet es nötig, in seiner vierten Rede (§ 4) auf jene Formulierungen einzugehen. Das θεὸς γυμνός findet sich auch mehrmals bei Eutherius von Tyana s. u. (P. G. 28, 1368 A, 1385 A).

2) Es sind die confutationes quarundam propositionum P. G. 28, 1337 —1393, die, irrtümlich unter des Athanasius u. a. Namen überliefert, schon von Garnier nach dem Zeugnis des Marius Mercator jenem Genossen des Nestorius beigelegt sind; vgl. P. L. 48, 1085 ff., wo Marius Mercator die nestorianische Denkweise des Eutherius belegen will ex sermonibus quos conscripsit, in aliquot catholicorum sententias, et eam maxime beati Cyrilli Alexandrini pontificis, quam de Christo protulit dicens: Passus est impassibiliter und dann ein grosses Stück aus n. 7 der betr. Schrift zitiert (l. c. 1357). Die Autorschaft des Eutherius wird durch einen Vergleich jener Schrift mit Briefen von ihm zur Gewissheit erhoben. Dieselben sind uns aufbehalten in dem synodicon adversus tragoediam Irenaei (Mansi tom. V, P. G. 84, 551 ff.) ep. 117 (P. G. l. c. 730 D) haec pauca de plurimis cum multa abbreviatione conscripsimus, scientes quod horum malorum nimietas

die frühestens Ende 431, spätestens Ende 432 verfasst ist.[1] Auch nicht eine Anspielung findet sich hier auf jenes Stichwort θεοτόκος, dagegen eine Grundanschauung, die im grossen und ganzen die der Gegner des Marcus ist. Vor allem tritt uns bei ihm eine rein verstandesmässige Erfahrung der theologischen Fragen entgegen. Mit Entrüstung wendet er sich gegen die Zumutung, man solle einfach annehmen, was geschrieben stehe, das sei eben Glaube.[2] „Soll ich unvernünftig glauben?" „Soll ich die Erkenntnis fahren lassen, woher dann der Glaube?" Dann werde man bald den Feinden erliegen und vor den Widersprüchen der Schrift ratlos stehen. „Wir[3] müssen prüfen, was möglich, oder nützlich, oder ziemend, oder Gott lieb, oder der Natur entsprechend, oder mit der Wahrheit im Einklang, oder dem Gesichtspunkt angemessen, oder zum Mysterium

---

non solum Jeremiae lamentationibus digna sit, sed et universam tragoediam superaverit, vgl. dazu aus den confut. l. c. 1380 A ποία μεγαλόφωνος τραγῳδία τούτων ἀξία; Μικρὸν Ἱερεμίου θρῆνος πρὸς τοσούτων κακῶν πλῆθος καὶ μέγεθος. In einem andern Briefe aber spielt er, wie schon andere beobachtet haben, ganz deutlich auf eben solch ein Werk von sich, wie jenes ist, an: ep. 73 (P. G. l. c. 683 A B) qui enim dixerit deum verbum passum carne, et crucifixum carne? De quibus convincere quidem latius facile est, sicut factum in contradictionibus, quae a multis, et quae a nobis ipsis factae sunt. Endlich stimmen zwei Fragmente, die offenbar demselben Autor zuzuweisen sind (bei Ioann. Damasc. sacr. parall. P. G. 95, 1112 D, wo er Eleutherius, und bei Leont. et Ioann. rer. sacr. lib. II bei Mai script. vet. nov. coll. VII, 87, wo er Eleutherius von Tyana genannt wird) ganz zu jenem Werke, vgl. besonders das zweite mit P. G. 28, 1368 B C.

1) Nämlich nach der Verbannung und Absetzung des Eutherius (Hefele, Konziliengeschichte[2] II, 250) gemäss dem einleitenden Briefe des Werkes; doch avant la fin de 432 (Tillemont mém. XIV, 509) wegen der Anführung in ep. 73. Eine Anspielung auf Cyrills Anathematismen findet sich wohl an folgender Stelle: n. 10 (28, 1369 A B) τὸ δὲ λέγειν τὴν μηδέπω ῥηθεῖσαν φωνὴν, καὶ ἀναθεματίζειν ἅπαντας, τοὺς μὴ εἰπόντας θεὸν λόγον παθόντα σαρκί.

2) Vgl. die 3 Abschnitte: n. 2 πρὸς τοὺς κελεύοντας μὴ δεῖν ἀπὸ γραφῶν ζητεῖν ἢ λαλεῖν, ἀρκουμένοις τῇ παρ' αὐτοῖς πίστει; n. 9: πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι χρὴ δέχεσθαι τὰς φωνὰς καὶ μὴ σκοπεῖν τὰ δι' αὐτῶν σημαινόμενα, ὡς ἅπαντας ὑπερβαίνοντα; n. 16: πρὸς τοὺς κελεύοντας ἁπλῶς πιστεύειν τοῖς λεγομένοις καὶ μὴ κατανοεῖν τὸ πρέπον ἢ ἀπρεπές; besonders aus letzterem l. c. 1388 A, wo er von der „neuen Häresie" redet, die schlimmer sei als alle früheren und die gegnerischen Worte anführt: δέχεσθε, φησὶν, ἁπλῶς τὰ λεγόμενα — καὶ πίστιν ὀνομάζει τὴν ἀβασάνιστον ἐπὶ τοῖς ἀστάτοις καὶ ἀναποδείκτοις ἐπὶ βλάβῃ συγκατάθεσιν. Ἀλόγως πιστεύσω;

3) Vgl. l. c. n. 2, 1314 A; n. 16, 1388 B mit der ähnlichen Stelle n. 9 1365 A.

passend, oder der Frömmigkeit würdig ist.“ Mit logischer Energie und Schärfe bekämpft er gegnerische Sätze, die auch unser Marcus vertritt, wie den, dass der Gott Logos leidenslos gelitten habe (n. 7). Τίς εἶδε πίπτοντα ἀπτώτως, ἐγειρόμενον ἀνεγέρτως, πονοῦντα ἀπόνως, φρονοῦντα ἀφρόνως, λαλοῦντα ἀλαλήτως, ὠφελοῦντα ἀνωφελῶς, λυόμενον ἀλύτως, ἵνα λέξωμεν τὸ ἔπαθεν ἀπαθῶς; Ebenso bestreitet er die andere Formel ἔπαθεν ὁ θεὸς λόγος σαρκί (n. 10) und missbräuchliche Verwendung des ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (n. 3). Nestorianer verwandter Färbung, wie die von Marcus bestrittenen, sind es auch, wider die Theodot von Ancyra in seinen Homilien predigt.[1] Auch er hat bei ihnen einen stark ausgeprägten Erkenntnistrieb zu bekämpfen. Immer auch fragen sie: wie? und wollen das Wunderbare ergründen.[2] Besonders aber ist beachtenswert, dass sie mit gleichem Ernste wie die Gegner des Marcus die Einheit Christi festhalten wollen. Bei Theodot findet sich die Formel, dass sie nur in der Betrachtungsweise, ἐπινοίᾳ μόνῃ, die Unterscheidung der Naturen vollzögen;[3] sie bekennen einen, verstehen (νοεῖν) aber zwei;[4] und eben jene Formel klingt auch bei Marcus an zahlreichen Stellen wieder[5]; und im Lichte dieses Gegensatzes versteht man erst recht, wenn er verlangt, dass ein Christus geglaubt und verstanden werde (c. 30 a. E.). Die Schwierigkeiten, welche das Verhältnis be-

1) Besonders hom. 1 und 2, die vor dem Konzil zu Ephesus gehalten und auf diesem verlesen worden sind (Mansi V, 185 ff. 203 ff. P. G. 77, 1349 ff.). Auch die zweite Homilie ist, wofür ja schon jene Verlesung spricht, gegen nestorianisch Gesinnte gerichtet, und nicht, wie Tillemont XIV, 454 meint, gegen Photinianer. Gerade in der Bemerkung § 3 (l. c. 1372 CD) ἐπειδὴ δὲ καὶ Φωτεινὸς φιλὸν ἄνθρωπον λέγει τὸν γεγεννημένον, μὴ λέγων θεοῦ εἶναι τόκον belegt das καί, dass Theodot eben andere Gegner als Photin im Auge hat, und eben da klingt ja das Theotokos durch. Endlich aber ist gerade dem Nestorius häufig vorgerückt worden, dass er die Irrlehre Photins erneuere (Nestorius verteidigt sich wiederholt dagegen sermo 4, 13, 13, 12 ff.); und für einen galatischen Bischof lag diese Parallele besonders nahe.

2) Hom. I, 6, 1356 D. 12, 1368 D al.

3) Hom. I, 6, 1356 D ἀλλ' ἐπινοίᾳ μόνῃ χωρίζω, φησίν. 9, 1361 C οἱ τοῦ θεοῦ λόγου διαιροῦντες τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸ ἑνωθὲν διϊστῶντες τῇ μνήμῃ τῶν φύσεων, [εἰ] δύο τινὰ λέγοντες τὸν Χριστὸν καὶ τὸ ἐπινοίᾳ μόνῃ πρὸς ἀπολογίαν κομίζοντες.

4) Vgl. hom. I, 12, 1368 C, wo nach dem Zusammenhange Theodot Worte seiner Gegner aufnimmt: οὐ νοοῦμεν δύο, ὁμολογοῦμεν δὲ ἕνα· τὸ γὰρ οἰκονομίᾳ καὶ θαύματι συνημμένον, οὐδὲ λόγος διΐστησιν οὐδὲ ἔννοια κτλ.

5) Vgl. die auf S. 92 Anm. 2 aus adv. Nest. angeführten Stellen.

reitete, in dem der Lehrbegriff unsers Marcus zu dem des Nestorius steht, werden bei der Besprechung seiner Theologie behoben werden.

Die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchung sind von entscheidendem Gewichte für die Bestimmung, wo und wann unser Marcus gelebt hat. Alle Spuren deuteten nicht auf Egypten, wo Nestorius im wesentlichen keine Anhänger hatte, aber auch nicht nach Konstantinopel selbst, sondern nach Asien in den Umkreis der antiochenischen Schule. Ferner aber ist mit der Datierung unsrer Schrift die Zeit des Marcus endgiltig festgestellt als die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Die Sicherheit dieser Ergebnisse wird dadurch noch erhöht, dass sie mit den früher gewonnenen aufs beste sich vereinigen lassen (vgl. bes. S. 74). Es spricht nichts dagegen, dass Marcus seine Schrift als Abt im galatischen Ancyra geschrieben habe. Speziell nach Galatien soll Cyrill, ehe er nach Ephesus ging, seine Lehre verbreitet haben;[1] und in Ancyra war Theodot Bischof, der als bedeutender Gegner vor und auf dem Konzil zu Ephesus die Nestorianer mit Wort und Schrift bekämpft hat. In Ancyra wurden auch die antiochenischen Bischöfe auf ihrer Heimreise vom Konzil bereits als Abgesetzte und Exkommunizierte behandelt infolge von Briefen, die Theodot im Verein mit Firmus von Cäsarea in Kappadozien und dem neu erwählten Maximian von Konstantinopel dahin gesandt hatte.[2] Schliesslich aber stimmt es der Zeit nach vorzüglich zu Obigem, dass Marcus ein Schüler des Chrysostomus und ein Zeitgenosse des Proclus, Theodoret, Nilus und Isidor gewesen sein soll (S. 40). Freilich wird sich diese Angabe inbezug auf die Theologie des Marcus noch zu bewähren haben. Wir gehen deshalb nun dazu fort, diese darzustellen und in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang einzurücken.

---

1) Diese wertvolle Angabe findet sich in einem Briefe des Alexander von Hierapolis im synodicon c. 136 (P. G. 84, 752): eius (sc. Cyrilli) impia dogmata: quae et per multas direxit provincias, antequam proficisceretur ad Ephesum: per Cappadociam, et Galatiam, et omnem Orientem.

2) Synodicon cap. 38 (l. c. 641) direxerunt contra nos ad Ancyram litteras. — suspensiones contra nos segregationesque miserunt.

IX. Die Theologie des Marcus.

Es ginge über den Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung hinaus und wäre auch für sich kaum wertvoll genug, das ganze theologische System des Marcus darzulegen. Vielmehr ist durch die Sache eine wesentliche, ob auch nicht ausschliessliche Beschränkung auf die Christologie geboten. Zu diesem Zwecke aber gedenken wir etwas weiter auszuholen und zu zeigen, wie die von Marcus behandelten Probleme und Schriftstellen, sowie die von ihm verwendeten Formeln aufgetreten sind, damit wir nicht Gefahr laufen, voreiliger und unbegründeter Weise Zusammenhänge zu konstruieren.

Nicht bloss zufällig, sondern in enger Verbindung und sachgemässer Folge haben sich die christologischen Lehrkämpfe an die trinitarischen angeschlossen, oder richtiger sind aus ihnen in fast unmerklichem Fortschritt und Übergang herausgewachsen. Die Arianer bestritten bekanntlich die wesentliche Gottheit des in Christo erschienen λόγος. Ausser von ihrem Gottesbegriffe aus suchten sie auch durch die Schrift dieselbe zu widerlegen. Alle Niedrigkeitsaussagen nämlich, die dort von Christo gethan werden, wie die, dass er seine Macht vom Vater empfangen habe, oder dass er gehungert, gedürstet, getrauert und gelitten habe, oder die Stunde des Gerichts nicht gewusst, verwendeten sie dahin, dass damit Christo untergöttliches Wesen beigelegt werde.[1] Unter den apostolischen Aussagen aber, die sie für sich anführten, muss sich auch 1 Cor. 2, 8: „sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt", befunden haben.[2]

1) Ziemlich vollzählig zusammengestellt bei Athanas. orat. III contra Arian. c. 26 (P. G. 26, 377 ff.).

2) Vgl. Ambrosius de fide II, 7, 58 (P. L. 16, 571): unde illud quod lectum est dominum maiestatis crucifixum esse, non quasi in maiestate sua

Die Gegner nun machten geltend, dass alle jene Aussagen nur die menschliche Wesensseite Christi beträfen, nicht aber die göttliche, betreffs deren sie darin mit den Arianern übereinstimmten, dass der Gottheit jene Leiden und Schranken nicht beigelegt werden könnten. Bei dieser antiarianischen Polemik aber findet ein grosser Unterschied zwischen Athanasius und den Orientalen statt. Allerdings sagt jener auch, dass man die betreffenden Dinge nicht der θεότης, sondern der σάρξ zuschreiben müsse[1], aber er geht doch nicht dazu fort, statt von der σάρξ von einem, wenigstens ideell, selbständigen ἄνθρωπος an oder in Christus zu reden, vielmehr behandelt er auch die σάρξ nicht als selbtändige Grösse, sondern sie ist seine, des Logos σάρξ;[2] die völlige, lebendige Einheit der Person bleibt stets gewahrt, allerdings so, dass das göttliche Logos-Subjekt das Ich dieser einheitlichen Person ist. Darum unterscheidet Athanasius gern nur so, dass er die eine Bethätigung θεϊκῶς, die andere ἀνθρωπίνως oder σωματικῶς geschehen sein lässt.[3] Hält er auf diese Weise die einheitliche Erlöserperson, an der sein Glaube haftet, als den θεὸς σάρκα φορῶν lebendig fest (or. III contra Arian. c. 51; P. G. 26, 429), so lässt er sich auch durch den Gegensatz zu den Arianern nicht dahin fortreissen, Göttliches und Menschliches im Erlöser ganz beziehungslos zu lassen. Vielmehr führt er aus, dass der Logos alle Schwachheiten und Leiden des Fleisches auf sich genommen habe, als eigene (daher auch ἰδιοποιεῖσθαι), sofern ja die σάρξ seine sei, und dass andrerseits durch die σάρξ die göttlichen Wunderthaten des Logos vollzogen wurden.[4] Denn alle Bethätigungen „geschahen nicht je nach ihrer Art gesondert (οὐ διῃρημένως), so dass die einen dem Leibe ohne die Gottheit, die andern der Gottheit ohne den Leib zugeschrieben würden; sondern alles geschah in Verknüpfung (συνημ-

crucifixum putemus angeführt von Theodoret Eranistes II (P. G. 83, 185) vgl. Eustathius von Antiochien, ebendort zitiert III (288 A C): εἰ γὰρ ὁ Παῦλος ἔφρασε τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταυρῶσθαι, οὐ παρὰ τοῦτο δεήσει παθος τῷ θείῳ προσάπτειν.

1) Orat. III contra Arian. c. 37 (P. G. 26, 404 B) de decr. syn. Nic. c. 14 (P. G. 25, 448 C).

2) So auch de decr. l. c. ἀλλὰ τῇ σαρκὶ ταῦτα μετρεῖν ἣν δι᾽ ἡμᾶς ἐφόρεσε cf. de sent. Dionys. c. 26 (25, 520 A).

3) De sent. Dionys. c. 9 (493). orat. III contr. Arian. c. 40 (409). tom. ad Antioch. c. 7 (P. G. 26, 805).

4) Dies besonders in der 3. Rede gegen die Arianer c. 31—33.

μένως) und einer war der Herr bei solchem Thun".[1] Allerdings lehnt auch Athanasius es ab, der Gottheit in ihrer Natur oder dem Logos als solchem ein Leiden zuzuschreiben — dieser ist ἀπαθὴς τὴν φύσιν —; er bildet aber hierfür nach 1 Petr. 4, 1 die Formel: Christus oder auch der Logos litt σαρκί, am Fleische.[2] Dies sind die christologischen Sätze, wie wir sie bei Athanasius vor dem Aufkommen des Apollinarismus antreffen. Dagegen beobachten wir bei den Orientalen eine Polemik gegen den Arianismus, die in dem Streben, dem Logos seine Göttlichkeit zu wahren, ihn von der σάρξ in mechanischer Weise unterscheidet und trennt, so dass die letztere mehr und mehr zur vollen menschlichen Person sich verselbständigt. Theodoret hat in seinem Eranistes reichlich Belege dafür gesammelt. Besonders ist Eustathius von Antiochien zu nennen, der gern zwischen σῶμα und göttlichem πνεῦμα, ja zwischen dem Menschen Christus und dem göttlichen Logos, der in ihm wohnt (ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῷ θεός), unterscheidet.[3] Dieselbe Methode wird weiterhin als leicht anzuwendendes Universalmittel gegen den Arianismus gehandhabt; der entstehende Zwiespalt in der Person Christi findet z. B. in den Worten des Amphilochius von Iconium einen klassischen Ausdruck: „während der eine (!) leidet, bebt der andere nicht; und während der Mensch gekreuzigt wird, wird Gott nicht erschüttert" (bei Theodoret l. c. 304). Die Schädigung, welche dem Glauben hierdurch drohte, hat mit Bewusstsein Apollinaris zuerst erkannt und damit die christologische Frage im engeren Sinne in Fluss gebracht. Was er wollte, das werden wir am besten verstehen lernen, wenn wir seine und seiner Anhänger Einwände gegen die halbarianisierende Kirchenlehre sammeln. Aus den Bestreitern wird deutlich, dass das Hauptinteresse am Leiden Christi haftete. Praktisch sah ja die Kirche von jeher hierin das wunderbarste und eigentümlichste Stück ihres Glaubens, auch blieb in thesi die Heilsbedeutung des Todes Christi dem Gemeindebewusstsein immer gegenwärtig. Nun warfen die Apollinaristen vor allem dies der Kirchenlehre vor, dass nach ihr der Gekreuzigte als solcher nichts Göttliches in seiner Natur gehabt hätte,

1) Ep. IV ad Serap. c. 14 (P. G. 26, 657).

2) Or. III ad Arian. c. 34 (P. G. 26, 396). c. 53 (433) καὶ ὥςπερ εἴπομεν ὅτι σαρκὶ πέπονθε, καὶ σαρκὶ ἐπείνα, καὶ σαρκὶ ἐκοπίασεν· οὕτω καὶ εἰκότως ἂν λέγοιτο, ὅτι σαρκὶ προέκοπτεν.

3) Theodoret l. c. dial. III (P. G. 83, 285 ff.). Über Eustathius vgl. Dorner: Lehre von der Person Christi I², S. 966, besond. Anm. 3.

sein Tod also nur der Tod eines Menschen gewesen sei.[1] Eines Menschen Tod aber töte nicht den Tod.[2] Es haben aber die Apollinaristen für ihre Ansicht, dass der Logos am Leiden beteiligt gewesen sei, besonders auch 1 Cor. 2, 8, die Hauptstelle unsers Marcus, ins Feld geführt[3] und den Gegnern vorgeworfen, dass sie jenes Wort Pauli nicht wohl unterschreiben könnten, sondern des von einem Weibe gebornen und von den Juden gekreuzigten Gottes gleich diesen sich schämten.[4] Was nun die Christologie im allgemeinen anlangt, so warfen die Apollinaristen den Orthodoxen vor, dass sie die Einheit (ἕνωσις) zerrissen (διαιρεῖν)[5], dass sie in Christo einen mit einem andern, einen vollständigen Gott mit einem vollständigen, von jenem angenommenen Menschen verbunden sein liessen[6], dass sie also zwei selbständige oder gar widerstreitende Naturen (δύο φύσεις Greg. Naz. l. c.), zwei Personen (πρόσωπα Antirrh. l. c.), zwei Söhne Gottes, einen von Natur (φύσει) und einen angenommenen (θετός), unterschieden.[7] Doch nicht bloss diese Scheidung beanstandeten sie, sondern es entging auch ihrem Scharfblicke nicht,

---

1) Greg. Nyss. Antirrhet. c. 27, 188 (Seitenzahlen nach Zacagni) ἀλλά φησι λέγειν ἡμᾶς ὅτι ὁ σταυρωθεὶς οὐδὲν εἶχε θεῖκὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει. Auch dem Eunomius entging dieser schwache Punkt nicht. Er warf Basilius d. Gr. vor, dass nach ihm ein κοινὸς ἄνθρωπος das ganze Erlösungswerk vollzogen habe s. Greg. Nyss. c. Eunom. lib. V init.

2) l. c. 52, 264 ἀνθρώπου δὲ θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον.

3) Epiphan. haer. 77, 33 εἶτα δὲ πάλιν οἱ γλυκύτατοι ἡμῶν ἀδελφοὶ καὶ τὴν αὐτοῦ θεότητα πεπονθυῖαν οὐκ ἀτολμήτως κηρύττουσιν. ἐκ τοῦ ῥητοῦ τοῦ εἰρημένου, Εἰ γὰρ ἔγνωσαν κτλ. Greg. Nyss. Antirrhet. c. 24, 180 διό, φησιν, αὐτὸν κύριον δόξης τὸν ἐσταυρωμένον κατονομάζεσθαι. Athanas. (?) adv. Apollin. II, 9 (P. G. 26, 1145): ἔσται δὲ καὶ ὁ σταυρωθεὶς κύριος τῆς δόξης ἄνθρωπος 16 (1160 A) ἀλλὰ πάλιν λέγετε· Πῶς τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. ἀλλ᾽ οὐ τὸν λόγον ἐσταύρωσαν καθ᾽ ὑμᾶς;

4) Greg. Nyss. l. c. 26, 185 οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ. καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων, ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται.

5) Greg. Naz. ep. II (P. G. 37, 201 A) κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς δύο φύσεις εἰσαγόντων ἀπηρτισμένας ἢ μαχομένας καὶ μεριζόντων τὴν ὑπερφυῆ καὶ θαυμασίαν ἕνωσιν. Athan. contra Apoll. II, 3 (P. G. 26, 1137) διαιρέσεως δειλίαν προφασιζόμενοι.

6) Antirrhet. c. 22, 173. c. 35, 209 ἀλλ᾽ ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον.

7) Antirrhet. c. 42, 232 (cf. 39, 223): καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ φησὶν συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός vgl. Athan. contra Apoll. I, 21 συκοφαντοῦντες λέγετε ἡμᾶς δύο λέγειν υἱούς. Greg.

dass bei jener Methode die menschliche Seite der Person das Übergewicht erhielt und es so nur zu einem vergotteten Menschen oder einem ἄνθρωπος πρὸς θεόν oder zu einem ἄνθρωπος θεοφόρος oder ἔνθεος käme, der nicht wesentlich von den Propheten sich unterschiede.[1] Deshalb blieb ihre biblische Lieblingsstelle das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14, und sie zogen die Bezeichnung σάρκωσις denn auch der daneben gebräuchlichen ἐνανθρώπησις vor.[2] Besonders interessant und lehrreich ist auch ihre Präexistenzlehre, die sich in dem stets wiederholten Vorwurf der Gegner widerspiegelt, dass Christi Fleisch ewig und vom Himmel gekommen sei. Jedenfalls liess Apollinaris es nicht gelten, dass man Christo bloss nach einer Seite Präexistenz zuschreibe. Dagegen berief er sich sowohl auf die Präexistenzaussagen im Johannesevangelium und auf 1 Cor. 15, 47[b], um zu behaupten, dass dem Menschen Christus als Person die Präexistenz zukomme: der Mensch Christus ist vom Himmel gekommener Gott.[3] Endlich ist hervorzuheben, dass die Apollinaristen die christologischen Querfragen aufgebracht haben, die dann uns immer wieder begegnen; z. B. Wer ist der von Maria Geborne: Gott oder Mensch? Wer ist, der gelitten hat, wer, der gekreuzigt ist: Gott oder Mensch?[4] Welchen Aufruhr das Auftauchen des Apollinarismus verursachte, das belegen uns schon die letzten Schriften des Athanasius aus dem Jahre 371, deren Verständnis aber noch im Argen liegt.[5] Der Brief an Epiktet nach Korinth bietet nämlich dadurch Schwierigkeiten, dass die eingangs skizzierten Irrlehren ebenso zweifellos zum teil apollinaristische sind, als andere

---

Naz. ep. II (P. G. 37, 196 A). Greg. Nyss. ad Theoph. contra Apoll. ed. Paris. tom. III, 266.

1) Antirrhet. c. 4, 130 u. ö. Greg. Naz. ep. II (l. c. 200 B). Athan. contra Apoll. II, c. 4 (P. G. 26, 1137 B). c. 5 (1140 B).

2) Greg. Naz. ep. I ad Cledon. (l. c. 188 A, 189 A).

3) cf. Antirrhet. c. 13, 149; c. 28, 191. Greg. Naz. ep. I (P. G. 37, 181 B C).

4) Athan. contra Apoll. II, 18 (P. G. 26, 1164).

5) Dass hier in der That auf Apoll. Bezug genommen wird, kann man im Ernste nicht leugnen, und es ist gewiss zu bequem, wenn Dräseke (Ges. patrist. Untersuchgg. S. 181) schreibt: „Gewiss werden in des Athanasios Briefen an Epiktetos, Adelphios und Maximus gar mancherlei wirre, ketzerische Lehren aufgezählt und zurückgewiesen, doch nur zum geringen Teil solche, die sich mit Apollinarios' Ansichten berühren". Die scheinbare Verwirrung hoffen wir durch unsere obige Auffassung beseitigt zu haben.

darunter nur antiapollinaristisch verstanden werden können, wie die: der Christus, der nach dem Fleische gelitten habe und gekreuzigt sei, sei nicht Herr und Gott, ein anderer sei Christus, ein anderer der Logos Gottes, der vor Maria und vor den Weltzeiten der Sohn des Vaters sei (c. 2). Während nun Athanasius in c. 1—9 offenbar apollinaristische Lehren bestreitet, wendet er sich c. 10 ff. zu den andern (doch vgl. schon c. 6 a. E., 7 a. A.), und nur gegen solche Leute, nicht gegen Apollinaristen, polemisieren die beiden andern Briefe an Adelphius und Maximus. Diese Lehrer, die der Brief an Adelphius immer als Arianer bezeichnet (c. 1. 6), lassen uns erkennen, wohin der Gegensatz zum Apollinarismus führte. Sie behaupteten, der aus Maria hervorgegangene sei nicht selbst Christus Herr und Gott (ad Epict. c. 10), vielmehr sei der Logos auf einen aus Maria gebornen Menschen gekommen (ad Epict. c. 11 cf. c. 2 a. E ad Max. philos. c. 2), wie auf einen der Propheten. Deshalb müsse man den Logos von seinem Leibe oder Fleische trennen (διαιρεῖν ad Adelph. c. 5. 8), speziell bei dem Leiden. Darum leugneten sie, dass der Gekreuzigte Herr und Gott sei (ad Epict. c. 10), während Athanasius sie lehren will, den gekreuzigten Christus als Herrn der Herrlichkeit (1 Cor. 2, 8!), als Gottes Kraft und Gottes Weisheit zu bekennen und (ad Maxim. c. 1) den Gekreuzigten anzubeten (l. c. c. 5). Gerade bei der Anbetung betonten jene ihre Scheidung, denn sie wollten kein Geschöpf anbeten (ad Adelph. c. 3), sondern erklärten: „wir beten nicht den Herrn mit der σάρξ an, sondern scheiden den Leib ab, und dienen jenem allein“ (l. c. c. 5, 1077 D). Dabei scheinen sie das Bild eines Tempels, wie gelegentlich auch Athanasius, für die σάρξ verwendet zu haben.[1]

Wir sehen also, dass Athanasius nur entstellte Abarten oder übertreibende Vorstellungen der apollinaristischen Irrlehren bestreitet, dagegen mit viel grösserer Energie einer Christologie entgegentritt, wie sie sich gerade im Gegensatz zum Apollinarismus zu bilden beginnt[2], so dass man paradoxer Weise sagen könnte, der christologische Lehrstreit hätte früher begonnen, wenn Athanasius länger

1) Ad Adelph. c. 7 (P. G. 26, 1081 A) οὐ βούλονται τὸν κύριον ἐν σαρκὶ ὡς ἐν ναῷ ὄντα προσκυνεῖν.

2) Das spricht sehr mit dafür, dass die zwei Bücher gegen Apollinaris trotz ihrer gut alexandrinischen Theologie nicht den Athanasius zum Verfasser haben, was schon Dräseke ausführlich bestritten hat: Ges. patrist. Untersuchgg. S. 169 ff.

gelebt hätte. Es darf als besonderer Beweis für die theologische Grösse des Athanasius gelten, dass er ebensowenig durch den Gegensatz zu Arianern, wie durch den zu Apollinaristen von der lebendigen Einheit der Erlöserperson sich hat abdrängen lassen. Gegen den sogen. Apollinarismus bildet er die schnell in Curs gekommene Formel, dass der Logos nicht so Fleisch geworden sei, dass er sich in Fleisch verwandelt habe (οὐ τραπεὶς εἰς σάρκα, ἀλλ' ὅτι σάρκα ἀνέλαβεν ad Epict. c. 8); gegen die Antiapollinaristen wendet er nur seine früheren und oben schon angeführten Sätze an und macht gegen sie das gleiche Interesse geltend, welches den Apollinaris beseelte, dass der Glaube nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott gerichtet sein müsse.[1] Nur etwa die communicatio führt er noch nachdrücklicher durch; der Logos ist am Leiden dadurch beteiligt, dass er es nicht hindert, während er es hindern könnte, ja das dem Körper Eigene sich zu eigen macht (ad Epict. c. 6). So kommt es, dass Thomas, der den Gekreuzigten angreift, ihn Herr und Gott nennt (ad Max. c. 2).

Mag immerhin auch die Lehre des Apollinaris erst nach dem Tode des Athanasius auf die Höhe ihres Einflusses gekommen sein, so ist doch nicht bloss dieses der Grund, dass wir die orientalischen Orthodoxen in stärkeren Gegensatz zum Apollinarismus treten sehen, als ihn, während dagegen jene von Athanasius bekämpfte Geistesrichtung nach ihm unangefochten sich weiter und konsequenter ausbildet. Sie, die Orientalen, waren vom Semiarianismus zur Anerkennung des ὁμοούσιος fortgegangen, nicht ohne ein ziemliches Teil arianischer Denkweise, der schroffen Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen, zu konservieren. Und wenn es auch wesentlich dieselbe, oben gekennzeichnete Methode blieb, mit der man zuvor den Arianismus bestritten hatte, und nun wider Apollinaris sich erklärte, so gewannen in dem neuen Gegensatze doch die alten Sätze einen neuen Sinn. Denn es war etwas sehr Verschiedenes, wenn man die Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen an Christus vollzog, um die Beziehung des Niedrig-Menschlichen auf die göttliche Seite des Erlösers abzuwehren und eine Ableugnung dieser zu verhindern, als wenn man die Beziehung des Göttlichen auf die menschlichen Bethätigungen und Wider-

1) Ad Max. c. 3 ἵνα μὴ εἰς ἄνθρωπον ἡ πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν λόγον τὴν πίστιν ἔχωμεν.

fahrnisse ablehnte, die doch geltend gemacht wurde, um das Menschliche zu absolutem Werte zu erheben. Das aber war die Stellung, die die Kirchenlehre im allgemeinen gegen den Apollinarismus einnahm. Zwar finden hierbei Unterschiede statt. Die Kappadozier, besonders aber Gregor von Nazianz, lassen sich durch den apollinaristischen Gegensatz nicht einseitig beeinflussen.[1] Von ihm behaupteten ja sogar die Apollinaristen zu Nazianz, er sei einer Meinung mit ihnen. Er erwehrt sich dieser Gemeinschaft in seinen Briefen an Cledonius, aber behauptet doch auch im Einklang mit seinen Gegnern: εἴ τις μὴ προσκυνεῖ τὸν ἐσταυρωμένον, ἀνάθεμα ἔστω (ep. I ad Cled. P. G. 37, 180 A). Zwar erklärt er gelegentlich die ἐνανθρώπησις so: ἐν ἀνθρώπῳ γέγονεν, ὃν ἑαυτῷ περιέπηξεν (ep. II ad Cled. 197 B), aber doch sagt er von dem einen Sohne Gottes aus, dass er aus dem Vater und nachher aus der heiligen Jungfrau geboren sei (l. c. 196 A); er lehnt ab, dass die „zwei Naturen" eine Doppelpersönlichkeit besagen sollten[2], bestimmt vielmehr ihr Verhältnis als συμφυΐα oder als eine Vermischung[3] und veranschaulicht es durch den Vergleich von Seele und Leib (ep. I, 180 A). Auf Grund dessen seien auch die Aussagen vermischt; von demselben Christus werde (göttlicher Weise) ausgesagt, dass das All durch ihn geschaffen sei, wie (menschlicher Weise), dass er in den Herzen wohne (ep. I, 181 BC). Dem entspricht es auch, dass er die beliebte Teilungsmethode gegen den Arianismus mit einer hochbedeutsamen Abwandlung verwendet, so nämlich, dass er allerdings die Hoheitsprädikate auch nur auf die Gottheit und die über Leiden und Leiblichkeit erhabene Natur bezogen wissen will, die Niedrigkeitsprädikate aber nun nicht auf die menschliche Seite allein, sondern auf τὸ σύνθετον; und hierbei tritt denn statt des frostigen Naturenbegriffs auch eine ethische Betrachtungsweise ein: „beziehe das auf das zusammengesetzte Wesen und auf den, der um deinetwillen sich

1) Vgl. Dräseke: Gregorios von Naz. und sein Verhältnis zum Apollinarismus. Stud. und Krit. 1892, S. 473—512.

2) Ep. I, ad Cled. 180 A ἄλλο καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν σωτὴρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει. or. 37, 2 θεὸς γὰρ ἀμφότερα. τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο.

3) Vgl. Anm. 2 und ep. I, 181 BC κιρναμένων ὥςπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας.

entäussert hat und Fleisch geworden ist".[1] Auch Gregor von Nyssa wandelt im wesentlichen gleiche Bahnen. Sieht er sich auch gelegentlich im Gegensatze zu Eunomius genötigt, σάρξ und λόγος mit ihren Idiomen streng zu unterscheiden, jener das πάθος, diesem die ἐνέργεια zuzuschreiben[2], so macht er doch alsbald auch und wiederholt die Vertauschung der ὀνόματα geltend, wornach das Leiden auch auf den Logos bezogen und auch der Gekreuzigte „Herr der Herrlichkeit" genannt werde, und redet gegenüber apollinaristischen Vorwürfen von der ἀληθής τε καὶ ἀδιαίρετος ἕνωσις.[3] Ja so wenig droht ein Auseinanderfallen der Person, und so wenig tritt die Unterscheidung der zwei Naturen in und an Christo hervor, dass der Nyssener regelmässig von einer Vermischung (ἀνάκρασις) redet, kraft deren das Menschliche in Christo vergöttlicht worden sei;[4] und selbst zu der Behauptung fortgeht, die von der allmächtigen Gottheit angenommene menschliche Natur sei in der Gottheit wie ein dem ungeheuern Meere beigemengter Essigtropfen, also nicht mehr in den ihr eigenen Idiomen.[5] Andrerseits aber ist dieses neu, dass er schon gegen Eunomius öfters von dem angenommenen

1) Or. 29 (theol. III) n. 18 (P. G. 36, 97) τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος, τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι.

2) Für Greg. Nyss. stand mir nur die ed. Paris. 1638 zu Gebote. Leider sind darin ziemlich viele Fehler in den Zahlen der Bücher und Seiten; insbesondere werden Zahlen wiederholt. Wir unterscheiden dann solche durch beigesetztes I oder II. c. Eunom. V (tom. II, 594 I A) καταλλήλως ἁρμόζομεν, τὸ μὲν ἀνθρώπινον τῷ ἀνθρωπίνῳ· τὸ δὲ ὑψηλὸν τῇ θεότητι — τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν. Zu vergleichen sind die von Theodoret im Eranistes aus ihm angeführten Stellen.

3) l. c. 596 I B C καὶ οὕτως ἥ τε τοῦ θανάτου πεῖρα ἐπὶ τὸν κεκοινωνηκότα τῆς ἐμπαθοῦς φύσεως ἀναφέρεται διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν· καὶ τὰ ὑψηλά τε καὶ θεοπρεπῆ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον καταβαίνει· ὡς καὶ κύριον τῆς δόξης τὸν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ φανέντα κατονομάζεσθαι τῇ τῆς φύσεως αὐτοῦ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἀνακράσει. adv. Apoll. ad Theoph. (tom. II, 265 D, 266 A) καὶ διὰ τὴν ἀκριβῆ ἑνότητα τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς, καὶ τῆς προσλαβομένης θεότητος ἀντιμεθιστάνονται τὰ ὀνόματα· ὥστε καὶ τὸ ἀνθρώπινον τῷ θείῳ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρωπίνῳ κατονομάζεσθαι· διὸ καὶ ὁ ἐσταυρωμένος κύριος τῆς δόξης ὑπὸ τοῦ Παύλου καλεῖται κτλ.

4) Von den zahlreichen Stellen vgl. als Probe die bei Münscher, Dogmengeschichte[3], I, 276 f. angeführten; überhaupt lib. IV c. Eunom.

5) Wiederholt wendet Gregor dies Bild an: c. Eunom. IV (l. c. 591 I A) adv. Apoll. ad Theoph. tom. III, 265 B C. Antirrhet. c. 42 (ed. Zacagni p. 235).

(προσληφθείς) oder geeinigten (ἑνωθείς) „Menschen" redet[1], und im Antirrhetikus gegen Apollinaris geradezu regelmässig die Formel hat: der mit Gott vermischte Mensch (ὁ τῷ θεῷ συγκραθεὶς oder ἀνακραθεὶς ἄνθρωπος).[2] Endlich darf noch Epiphanius dieser Gruppe zugerechnet werden. Er verwirft allerdings immer die Verwandlung mit der athanasianischen Formel, dass der Logos Fleisch ward οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν (Ancoratus c. 44 a. E. c. 75), ja lehnt auch eine Vermischung (σύγχυσις) ab, durch die ein neues Drittes zu stande käme, aber dies nur zu dem Zwecke, dass es nicht schiene, als habe der Menschgewordene aufgehört Gott zu sein. Vielmehr derselbe ist Gott und auch Mensch, indem er das Zweies zu Einem gemengt hat.[3] Darum lässt er trotz der Auseinandersetzung mit Apollinaris doch auch die Gottheit am Leiden irgendwie beteiligt sein; und zwar in der Weise des Athanasius. Nicht sei der, welcher gelitten habe, ein anderer als der Herr, sondern unser Herr Jesus Christus habe nach 1 Petr. 3, 18. 4, 1 im oder am Fleische gelitten. Zwar erscheint das Bild, mit dem er dies Verhältnis wiederholt erläutert, recht äusserlich — der Blutflecken am Gewand treffe auch den Träger desselben —, aber doch empfindet er auch das Glaubensinteresse des Apollinaris: wir dürfen unsre Hoffnung nicht auf einen ψιλὸς ἄνθρωπος setzen;[4] führt für seine Ansicht ebenfalls 1 Cor. 2, 8 an und bekennt im Ancoratus mit Emphase: „Gekreuzigt, ja gekreuzigt ist der Herr, und wir beten an den Gekreuzigten".[5] Trotzdem aber deutet er gelegentlich die Menschwerdung dahin, dass der Logos einen „vollständigen Menschen sich angebildet habe", was er freilich von dem Einwohnen in einem Menschen, wie es bei den Propheten der Fall war, wohl unterschieden wissen will;[6] und er wendet häufiger als andere für die menschliche Seite des

---

1) Lib. IV, l. c. p. 584I A. 596I B. 588II A.

2) Ed. Zacagni c. 11, 146. 17, 159. 27, 188.

3) Ancorat. c. 80 (P. G. 43, 168 C) ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, ὁ μὴ σύγχυσιν ἀπεργασάμενος, ἀλλὰ τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν.

4) Adv. haer. 77, 32. 33 (Öhler 33. 34) P. G. 42, 688 ff.

5) Vgl. den schon 374 geschriebenen Ancoratus c. 93. 94, bes. 93 a. E. 94 a. A. Epiphanius schätzte den Apollinaris sehr hoch und hat sich nur schwer entschlossen, wider ihn zu polemisiren s. haer. 77, 24.

6) Ancorat. 75 τέλειον εἰς ἑαυτὸν ἀναπλάσας ἄνθρωπον ἀπὸ Μαρίας τῆς θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου· οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσας ὡς εἴωθεν ἐν προφήταις λαλεῖν κτλ.

Erlösers die Formel ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος an[1], doch soll wohl auch sie eine wirkliche Trennung des ἄνθρωπος vom κύριος eher verhindern, als bezeichnen.

Während diese Lehrer also die Einheit der Person Christi nach Möglichkeit zu wahren suchen, wendet sich das Gros der Orientalen diesem Interesse bald völlig ab und ist einseitig durch den Gegensatz zu Apollinaris bestimmt. Allem voran steht hier die antiochenische Schule. Allerdings scheint sie auch den Kampf wider den Arianismus weiterzuführen; und im nestorianischen Streite machen ihre Vertreter als Rechtsgrund für ihre Theologie den Gegensatz zu Arius mit Nachdruck geltend; selbst Cyrill von Alexandrien erkennt nach der fatalen Union von 433 der antiochenischen Theologie jenen Nutzen zu; in Wirklichkeit aber vollzog sich hier die oft wiederholte Thatsache, dass eine neue theologische Schule alte häretisch gewordene Richtungen absorbiert, indem sie ihnen gestattet, in neuer Form ihre alten Grundsätze zu bewahren. Der wirkliche Kampf der Antiochener galt dem Apollinarismus in grober und feiner Gestalt. Da das Wesentliche ihrer Lehre schon bei der Bestimmung der christologischen Gegner dargelegt ist, beschränken

1) Ancorat. c. 17. 44. 93 bis. Die Geschichte dieser Formel, die auch unser Marcus einmal hat, ist interessant, aber noch kaum völlig aufzuklären. Sicher ist, dass Apollinaristen die Formel gebrauchten, um den Menschgewordenen nach Seiten seiner Menschheit zu bezeichnen: Greg. Naz. ep. I ad Cled. (P. G. 37, 177 B) ἄνθρωπον ἄνουν δεχόμενοι τὸν κυριακὸν ὡς αὐτοὶ λέγουσι, μᾶλλον δὲ τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεόν, vgl. Hieron. apol. adv. Rufin. II, 20 (P. L. 23, 414). Greg. missbilligt die Formel, dagegen wenden sie von Orientalen gelegentlich an Greg. Nyss. or. 2 in Stephan. (P. G. 46, 725 B): ὁ μὲν γὰρ κυριακὸς ἄνθρωπος τοῦ σωτῆρος τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ ἐν τῷ σταυρῷ προσεφώνει λέγων· Πάτερ εἰς χεῖράς σου κτλ. Doch ist damit hier nicht die menschliche Seite im Unterschied von der göttlichen, sondern der menschgewordene Erlöser bezeichnet, da ja nicht eine Beziehung zwischen ἄνθρωπος und λόγος in ihm, sondern eine solche zwischen ihm und dem Vater festgestellt wird; ferner Didymus de spir. scto c. 51. 52 (P. G. 39, 1076 f.): dominicus homo, quem unigenitus filius dei assumere dignatus est ex virgine. Hier ist schon, wie bei Epiph., die Formel nahe daran, Benennung der menschlichen Natur zu sein. Nun aber ist die Formel auch bei Athanasius nachzuweisen, aber in solchen Schriften, deren Echtheit mit starken Gründen anzufechten ist, nämlich in der ἔκθεσις τῆς πίστεως (bei Hahn § 119 verkürzt abgedruckt), wo sie mir in apollinaristischer Weise, und in dem sermo maior de fide (P. G. 26, 1264 ff.), wo sie mir in der Weise des Didymus verwendet zu sein scheint. In den unzweifelhaft echten Schriften kommt jene Formel, soviel ich sehe, niemals vor.

wir uns hier darauf, die für die Antiochener bezeichnenden Formeln und Sätze so weit anzuführen, als es der Vergleich mit der Theologie unsers Marcus erfordert.[1] Gleichzeitig sollen die cyrillschen Formeln berücksichtigt werden. Die Antiochener unterscheiden den Gott Logos (ὁ θεὸς λόγος) und den von ihm angenommenen Menschen. Schon jene Formel für den Logos ist charakteristisch. Wir finden sie wohl auch sonst gelegentlich; wo sie aber bei einem Autor jener Zeit die regelmässige ist, da deutet sie immer auf antiochenische Schulung. Cyrill von Alexandrien hat sie so gut wie nie; er sagt dagegen mit Vorliebe ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος oder auch ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. Die Menschwerdung besteht nach den Antiochenern nicht darin, dass der Logos Mensch wurde, sondern darin, dass er einen vollständigen (τέλειος) Menschen annahm (λαμβάνειν, ἀναλαμβάνειν), auch dies eine Formel, die Cyrill nie verwendet. Das Verhältnis des Logos zum Menschen wird bei Theodor oft als ἕνωσις, oder auch, und dies besonders von Nestorius, als συνάφεια bestimmt, während Cyrill letztere Bezeichnung weder selbst jemals gebraucht, noch auch überhaupt sie gelten lassen will, sondern z. B. in seinem Synodalbriefe schreibt (ep. 17, P. G. 77, 112 C): μᾶλλον δὲ τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημῆναι τὴν ἕνωσιν. Doch liessen die Antiochener im Einklang mit Cyrill jene Einigung von Mutterleibe an (ἐκ μήτρας) vollzogen sein, auch sie liessen die Einigung untrennbar sein, wenn sie auch auf das „unvermischt" den Ton legten (ἀδιαίρετος, ἀσύγχυτος).

Hiermit sind wir denn bis an die Zeit unsers Marcus gelangt und wollen nun seine Theologie in den oben angegebenen Grenzen darlegen[2], um sie zeitlich und örtlich zu bestimmen bezw. zu prüfen, ob unsre früher gewonnenen Ergebnisse sich bestätigen.

Marcus ist für seine Person der theologischen Spekulation abgekehrt; und nicht bloss so, dass die Unbegreiflichkeit die schützende Veste wäre, in die er sich als spekulierender Theolog zuletzt zurückzöge. So war es bei den Alexandrinern, im besondern bei Cyrill:

1) Vgl. zu der Darstellung in der Kürze das Symbol des Theodor v. Mopsuestia bei Hahn § 139, das die antiochenische Theologie in compendio enthält.

2) Im fgg. handelt es sich ausser unsrer Schrift wieder nur um P. G. 65; es wird daher die Nummer des Bandes nicht wiederholt. Zu den Kapitelzahlen der Schrift adv. Nest. werden wieder, wie oben, die Zeilenzahlen unsrer Ausgabe beigesetzt.

man wollte spekulieren und fühlte das Bedürfnis dazu; aber für den Notfall behielt man sich immer noch die Berufung auf das Mysterium vor. Marcus aber lehnt das Spekulieren als solches ab, und nur notgedrungen und zum Zwecke der Abwehr versteht er sich dazu. Er sieht bei seinen Gegnern nicht bloss darin einen Fehler, wie sie spekulieren, sondern schon darin, dass sie es thun. Für ihn gilt in Glaubenssachen die kirchliche Überlieferung, die nach seiner Meinung nur ein Ausdruck der apostolischen Schriftwahrheit ist. Nach dieser Seite hat man nur die sichere Lehre der Apostel und der Väter als sicher zu bezeugen, und sich vor allen Neuerungen zu hüten[1]. Jeder Christ aber hat in der Taufe zur Kirchenlehre sich bekannt; für ihn ist das Spekulieren über das Wie? der göttlichen Geheimnisse ein müssiges Ding, ein περιεργάζεσθαι (Lieblingswort); für ihn ist nur die sittliche Aufgabe zu lösen noch übrig geblieben, dass er die Gebote halte. Gerade wer diese sittliche Lebensarbeit versäumt, der fängt gewöhnlich zu grübeln an.[2] Stellen nun aber doch Schwierigkeiten, Probleme der Erkenntnis sich ein, so ist dem Christen von vornherein eine Schranke gezogen. Er kann nicht seinen Glauben davon abhängig machen, dass er mit seiner Erkenntnis das Geglaubte völlig ergreife. Gelingt der theoretische Beweis nicht, so bleibt doch das apostolische Wort Wahrheit, und die Kirche hält ihren überlieferten Glauben fest.[3] Es ist aber gerade das Eigentümliche der Gottesthaten, dass sie über menschliches Begreifen hinausgreifen; sonst wären sie nicht Wunder, nicht

---

1) In Melch. c. 1, 1117 τὰ μὲν μετὰ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν ἐπινενοημένα φρονήματα περιττή τίς ἐστι καὶ δαιμονιώδης ἐπισπορά. Τῶν μὲν γὰρ ἁγίων αὐτοῦ μαθητῶν μηδὲν ὑπολειψάντων τῆς ἀληθείας κτλ. c. 10, 1136 C πάντες οἱ διδάσκοντες τὰ τῶν ἀποστόλων ὡς βέβαια βεβαιοῦσιν, οὐδεὶς δέ πω καινοτομεῖ ὡς μηδέπω κεκηρυγμένα. Vgl. c. 11 a. A.

2) Vgl. die ganze Schrift adv. Nest., besonders c. 8. 9. 24, z. B. c. 9, 10 εἰ δὲ τὴν σφραγῖδα ὡς πιστοὶ ἐδέξαντο — τὸ ἐργάζεσθαι λοιπὸν χρεωστοῦντες τὴν περιεργίαν ῥήσαντο. c. 24 a. A.: ὁ δὲ τοῦτο πιστεύων λοιπὸν ἐργάζεται τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐ περιεργάζεται αὐτοῦ τὴν φύσιν — πᾶς ὁ τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ μὴ ἐργαζόμενος τὴν φύσιν αὐτοῦ περιεργάζεται.

3) In Melch. c. 3, 1121: λέγοντες οὖν δεῖξον ἡμῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἀφομοίωσιν, ἵνα πιστεύσωμεν, ἐοίκασιν ἀπιστεῖν τοῖς ὑπὸ τοῦ Παύλου λεγομένοις· ὡς εἴγε ἡμεῖς ἀπορήσαιμεν τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως, ἐκεῖνοι τῆς πίστεως ἀφίστανται, ἢ ἀποστήσονται, ὡς καὶ ἀπέστησαν. Ἐπειδὴ οὖν πολλά ἔστιν εὑρεῖν ἐν τῇ ἀληθινῇ γραφῇ ὀνόματα, ὧν ἡ ἀπόδειξις παρὰ τῷ πλήθει δυσεύρετος, παρὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία τῆς παραδοθείσης πίστεως ἀποστήσεται καὶ ταῖς ἐκείνων ὑπονοίαις ὑπαχθήσεται; Μὴ γένοιτο!

Erweisungen des Allmächtigen. Der Herr thut, was er will; und so kommt es schliesslich wieder darauf hinaus, dass man zu glauben hat, was die Schrift sagt, nicht aber über das Wie? zu grübeln.[1] Infolgedessen ist für Marcus auch der dogmatische Beweis wesentlich Schriftbeweis. Das gilt besonders in der Lehre von Christus.

Für diese ist sein Ausgangspunkt, dass die Schrift immer von einem Christus, nicht von zweien redet. Dieser eine Christus aber ist der mensch- oder fleischgewordene Logos.[2] Als solcher ist er Gott und Mensch zugleich (adv. Nest. c. 14. in Melch. c. 5), also eignen ihm zwei Naturen[3], und er ist von zwei Seiten zu betrachten.[4] Es bleibt auch in ihm jede Natur unvermengt (ἀσυγχύτως) wie unverwandelt; der Logos bleibt was er war, und die σάρξ was sie war; und nicht hat sich bei der Menschwerdung der Logos in Fleisch verwandelt, noch ist dieses in den Logos aufgelöst worden.[5] Alle solche Möglichkeiten der Menschwerdung werden c. 28 abgelehnt; nicht μεταβατικῶς ἢ ἀλλοιωτῶς ἢ φανταστικῶς καὶ ἀνυποστάτως. Vielmehr wird die Menschwerdung darein gesetzt, dass der Logos σάρξ, menschliche σάρξ, oder dass er einen „vollständigen Menschen angenommen" habe, der auch κυριακὸς ἄνθρωπος genannt wird; doch wird das gelegentlich dahin ergänzt, dass er in dem einen prinzipiell alle, die ganze Menschheit sich vereinigt habe.[6] Unterscheidet nun

---

1) Adv. Nest. c. 20 z. B. 25 μόνον δὴ οὖν πιστεύειν ὀφείλομεν ἃ λέγει ἡ θεία γραφὴ περὶ αὐτοῦ, τὸ δὲ πῶς μὴ περιεργάζεσθαι.

2) ὁ λόγος ἐνανθρωπήσας disput. c. 20 (1100 D) σαρκωθείς adv. Nest. c. 9. 21.

3) Die Formel δύο φύσεις findet sich nicht direkt, aber adv. Nest. c. 30 redet er wiederholt von ἑκάστη oder ὁποτέρα φύσις.

4) κἂν ἐκ δύο νοεῖται (νοῆται) in Melch. c. 5, 1124 B disput. c. 20, 1100 D.

5) Adv. Nest. c. 30, 12 οὔτε γὰρ ὁ λόγος εἰς σάρκα ἐτράπη, οὔτε ἡ σὰρξ ἀνελύθη εἰς λόγον· ἀλλὰ μένοντος τοῦ λόγου ὅπερ ἦν. καὶ οὔσης τῆς σαρκὸς ὅπερ ἐστίν κτλ. ἀσυγχύτως γὰρ διαμενούσης ἑκάστης φύσεως — ἑκάστη φύσις ἐν ἑαυτῇ μένουσα vgl. c. 16, 14 οὐκ αὐτὸς εἰς σάρκα τραπεὶς c. 20 a. A. οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ebenso in Melch. c. 4, 1121 C ἀσυγχύτως auch disput. l. c.

6) Adv. Nest. c. 16, 15 ἑνώσας ἑαυτῷ ἀνθρωπείαν σάρκα, dagegen in Melch. c. 4, 1121 C ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ τραπεὶς εἰς ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἄνθρωπον εἰς ἑαυτὸν προσλαβόμενος. ad Nicol. c. 9, 1044 B τοῦ ἀνθρώπου ἀνάληψιν. adv. Nest. c. 19, 12 γεννᾶται γὰρ ἀνθρωπίνως ἄνθρωπον τέλειον ἀναλαβεῖν, μᾶλλον δὲ πάντας διὰ τοῦ ἑνὸς ἀναλαβεῖν. ad. Nicol. c. 9, 1041 B. 1044 A. ἀναλαβὼν τὸν – καταδικασθέντα ἄνθρωπον. Die Formel κυριακ. ἄνθρ. findet sich adv. Nest. c. 12, 2 ἡνωμένος ὢν ὁ θεὸς λόγος μετὰ τοῦ κυριακοῦ ἀνθρώπου und ad Nicol. c. 9, 1045 A nach Anführung von Phil. 2, 5 ff. ἰδοὺ αἱ τῶν

Marcus auf diese Weise Göttliches und Menschliches am Erlöser, so ist ihm doch das Hauptinteresse die Einheit. „Vom Mutterschosse an" hat der Logos sich die σάρξ wesentlich geeinigt;[1] Christus ist das συναμφότερον (adv. Nest. c. 10 bis), und zugleich mit der oben angeführten Unterscheidung gilt nun, dass auf Grund der ἕνωσις in ihm keine Natur mehr ihre Eigentümlichkeit (ἰδιότης) für sich gesondert hat.[2] Für diese Vereinigung gebraucht Marcus meist die Formel ἕνωσις und zwar gewöhnlich mit dem Zusatz καθ' ὑπόστασιν, der offenbar wie bei Cyrill nichts anderes bedeuten soll als „wesentlich"; daneben aber findet sich auch συνάφεια (adv. Nest. c. 12. vgl. c. 16), und zu beiden die Adjektiva ἀδιαίρετος, ἀχώριστος, ἀμέριστος. Sofern diese Einheit über das menschliche Begreifen hinausgeht, wird sie unaussprechlich (c. 9. c. 24) oder mystisch (c. 30) genannt. Mit dieser Einheit macht aber Marcus Ernst, und wir finden bei ihm eine wirkliche Gemeinschaft auch der Naturen. Das liegt schon darin, dass die σάρξ regelmässig als „die dem Logos eigne σάρξ" bezeichnet wird (ὁ λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός). Keine Wesensbezeichnung gilt der einen Seite der Person Christi für sich. Man darf nicht sagen, Christus sei Menschensohn bloss um seiner σάρξ willen, sondern wegen seiner Vereinigung mit der σάρξ, und ebenso ist er Gottessohn nicht bloss als Logos, sondern wegen der Einigung mit dem Logos (l. c. c. 30); denn er ist υἱὸς θεοῦ ἔνσαρκος (c. 9. 22). Man hat also mit Petrus den von Maria gebornen Menschensohn als Gottessohn zu bekennen; denn der eine geeinigte Christus ist beides.[3] In ihm aber findet eine wirkliche Teilnahme des Göttlichen am Menschlichen, und des Menschlichen am Göttlichen statt; denn „jede Natur hat, in sich bleibend, das was der andern eigen ist, sich angeeignet" (οἰκειοῦσθαι adv. Nest. c. 30 und sonst regelmässig). Wir beachten zuerst, wie er das Göttliche am Menschlichen teilhaben lässt. Auch hier wird zuerst jeder Natur für sich

προῤῥηθέντων αἰτίαι — εἰς οἵαν δόξαν καὶ ὕψος τὸν κυριακὸν ἀνήγαγον ἄνθρωπον.

1) Adv. Nest. c. 30, 15 ηὐδόκησεν ὁ θεὸς λόγος κατὰ βουλὴν θεοῦ πατρὸς ἐνωθῆναι τῇ σαρκὶ ἐκ μήτρας. Vgl. c. 28 saep.

2) Adv. Nest. c. 30, 17 οὐδ' ὁποτέρα αὐτῶν (sc. τῶν φύσεων) ἐν Χριστῷ μεμερισμένην ἔχει τὴν ἰδιότητα, οὔτε ἐν τοῖς ὀνόμασιν, οὔτε ἐν τοῖς πράγμασιν.

3) c. 21, 12 μιμησώμεθα τὸν Πέτρον ὃς υἱὸν ἀνθρώπου ἀκούσας υἱὸν θεοῦ ὡμολόγησεν. c. 21, 27 Κἂν υἱὸν θεοῦ εἴπῃ (sc. ἡ γραφή), τὸν Χριστὸν ἡνωμένον λέγει. Κἂν υἱὸν ἀνθρώπου εἴπῃ, τὸν αὐτὸν ὁμοίως λέγει vgl. c. 25. 30.

ihre Eigentümlichkeit gewahrt. Der Logos für sich ist leidenslos, und andrerseits ist zu sagen, dass Christus das Menschliche erlitt, sofern er auch σάρξ war (c. 30), aber doch darf man nicht sagen, dass nur „sein Mensch" gelitten habe, sondern „der Logos eignete sich die Geschäfte (πράγματα) des Fleisches an" (c. 22 a. E.). Damit soll also nicht von der Gottheit für sich das Leiden ausgesagt werden; sondern der eine Erlöser erlitt die Wunden leiblich nach dem was er für uns ward, gleichwohl aber eignet er sich auch unzertrennt, so wie er präexistierte, die Leiden leidenslos an. Dies Verhältnis wird auch als ein ἀπαθῶς συμπάσχειν bezeichnet (c. 15) und an dem Bilde erläutert, dass in dem glühenden Golde auch das Feuer ohne etwas zu erleiden an dem teilnimmt, was mit dem Golde geschieht (l. c.). Wiederholt finden wir auch die Formel wieder, dass Christus am Fleische gelitten habe (c. 14; besond. c. 22). Demnach gilt also durchaus, dass der Gekreuzigte Herr der Herrlichkeit, dass er Gottes Sohn und Gott ist (c. 1. 2. 30 al.). Auf mannichfaltige Weise aber macht Marcus das Glaubensinteresse geltend, das für ihn an diesen Lehraussagen haftet. Verhielte es sich nicht so, dann würden ja die Apostel, die den Glauben an den Gekreuzigten fordern, damit den Glauben an einen „blossen Menschen" heften (c. 14 a. A.). Wie aber hätte dann Christus für alle sterben können? Hätte er doch selbst eines bedurft, der für ihn stürbe! Denn — so führt Marcus den Gedanken einer Erbschuld im Anschluss an Rom. 5 aus — denn auch die Gerechten wurden vom Tode beherrscht, nicht um eigner, sondern um Adams Sünde willen (c. 13 a. E.)[1]. Nun aber ist das Erlösungswerk in der Weise

---

1) Vgl. noch c. 18, 7 πάντες τῆς ἀϊδίου ζωῆς ἀπεπεπτώκειμεν, εἴτε ἁμαρτωλοὶ εἴτε δίκαιοι· οὐδεὶς γὰρ ἀνθρώπων ὑφῄρητο τοῦ ἐγκλήματος, διότι ὑπέκειτο αὐτῷ ἡ ῥίζα τῆς ἡμῶν φύσεως, λέγω δὴ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. Zwar fügt Marcus hieran eine geradezu erhabene Schilderung des wachsenden sündlichen Verderbens in der Menschheit, und zitiert er gelegentlich Rom. 3, 23 f. (disput. c. 15, 1093 B, de poenit. c. 10, 980 B doch an letzterer Stelle vielleicht eine Glosse), aber dennoch deutet er eben Rom. 5, 14 auf sündlose Menschen, lehnt auch anderweit (vgl. de baptismo 1013 C ff.) die Vererbung der Sünde in ethischem Interesse ausdrücklich ab (1017 C), und beschränkt die Vererbung auf den Tod (1024 D). Aber auch letzteres gilt nur bis auf Christus (objektiv) und die Taufe (subjektiv) (1017 D, 1025 A); denn durch beides ist die alte Schuld getilgt. Wenn nun aber die Getauften doch noch sterben, so geschieht dies nicht χωρὶς αἰτίας ἰδίας, sondern sie haben, genau so wie Adam, Gottes Gebot willentlich übertreten (1025 C), und also den Tod durch

geschehen, dass die Macht Gottes Fleisch geworden ist und den Menschen durch stellvertretendes Leiden, das der Fleischgewordene als ideeller Vertreter der Menschheit auf sich nahm[1], nicht mit Gewalt, sondern auf dem gesetzmässigen Wege eines Tausches von dem Rechtsanspruche des Teufels erlöst hat (c. 19). Somit hängt also die Erlösung vom Tode, die den Kern des christlichen Heils bildet, davon ab, dass nicht bloss ein Mensch für uns gestorben ist. Was hier negativ ausgedrückt ist, gilt auch positiv: von der wesentlichen Einigung hängt die Vergottung der menschlichen Natur ab; und dies führt uns zu dem andern, wie das Menschliche in Christo am Göttlichen teil hat. Wie könnte der Logos ohne wesentliche Hingabe an die σάρξ den Menschen die Gabe des Geistes vermitteln? Nun aber hat er kraft der Einigung als Gott Fleisch angenommen, wir aber haben kraft Anteilnahme den Geist als Menschen empfangen (c. 16 a. E.). „Er ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist. Der Logos ist Fleisch geworden, damit das Fleisch Logos werde“ (ad Nicol. c. 9, 1044 A. vgl. das ganze cap.). Darum nimmt also auch die σάρξ an der Würde des Logos teil. Gewiss kommt der Natur nach diesem, dem Logos, das Thun der göttlichen Wunderwerke zu, aber er thut sie als mit der σάρξ geeinter (c. 30. 27). Auch mit dieser Seite der Einigung macht Marcus vollen Ernst. Nicht einmal die Berufung auf die ewige Zeugung veranlasst ihn, den Logos für sich als Gottes Sohn zu prädizieren; allerdings gilt es κατὰ φύσιν vom Logos, dass der Vater ihn zeugte vor dem Morgenstern; κατὰ χάριν aber eignete er sich den Menschen an und ist mit ihm der eine Sohn Gottes (adv. Nest. c. 30). Tiefer hinein in dieses Problem führt die Schrift in Melch., besonders c. 4 und 5. Es handelt sich dort um die Frage, ob denn von Christo gesagt werden könne, dass er anfangs- und endlos sei (Hebr. 7, 3). Marcus bejaht dies, da Christus nie als blosser Mensch vor der Einigung existiert habe, sondern vom Logos die Mensch-

---

eigne Sünde verschuldet. Marcus fürchtet und beobachtet eben immerfort einen Missbrauch der Erbtheorieen zu sittlicher Laxheit und Selbstentschuldigung; man sieht aber daran, wie weit er doch von evangelischer Erkenntnis entfernt ist.

1) c. 28 a. E. διὰ τοῦτο γὰρ εὐδοκίᾳ πατρὸς ἐνανθρωπήσας ἀνεδέξατο ἡμᾶς, ἵν' ὅσα ἡμεῖς ὀφείλοντες ποιεῖν οὐ δυνάμεθα, ταῦτα αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν ποιῇ, vgl. disput. c. 15, 1093 A ὁ Χριστὸς ἡμᾶς ἀναδεξάμενος χρεωφειλέτην ἑαυτὸν κατέστησε.

werdung ausgegangen sei. Christus sei also ἄναρχος wegen der Einigung von Mutterleibe an (c. 4, 1121 D). Und auf die Gegenfrage, ob aber nicht die Einigung einen Anfang gehabt habe, erwidert er: man könne mit ja oder nein antworten. Frömmer sei es, es zu verneinen. „Denn was hypostatisch geeint ist, wird zwar aus zweien gedacht, aber doch das der Natur des Mächtigeren Geeinte nach jenem verstanden und benannt.“ Zur Verdeutlichung verwendet er wiederum ein Bild, das auch an früher gebrauchte erinnert: wie der aus Regenwasser entstandene Fluss nach Vermengung (συμμιγείς) mit dem Meere nicht mehr Fluss, sondern Meer heisse, so sei auch durch die vom Gott Logos ausgegangene Einigung „der heilige Leib nach jener Natur hin veredelt worden“ (ηὐγένισται), denn in ihm habe die ganze Fülle der Gottheit zu wohnen geruht. „Folglich sei nichts von der Gottheit zurückgeblieben, was der heilige Leib Christi nicht hätte: εἴτε ἀναρχότητα εἴποις εἴτε θεότητα, εἴτε ἀθανασίαν, εἴτε παντοκρατορικὴν δύναμιν, εἴτε ἐξουσίαν, εἴτε κράτος, εἴτε σοφίαν ἀθάνατον, πάντα ἔχει“ (l. c. c. 5, 1124 C). Für diese Seite der Einigung hat Marcus noch ein besonderes Interesse vom Abendmahle her, auf das man sich ja in den christologischen Kämpfen fortwährend berief. Wie könnte da, so fragt er, Leib und Blut Christi heilig heissen, wie könnten sie Heiligung und Sündenvergebung mitteilen, wenn sie nicht wesentlich mit der Gottheit geeint wären? (adv. Nest. c. 23).[1]

Marcus geht also wirklich auf die dogmatischen Fragen ein; doch am liebsten würde er dergleichen Spekulationen zurückstellen und durch ein sehr einfaches Mittel den ganzen Streit aus der Welt schaffen. Das würde geschehen, wenn man gemäss der Schrift alle Aussagen auf „Christus“ bezöge, als womit die einheitliche, beide Naturen umfassende Erlöserperson bezeichnet werde (vgl. unsre ganze Schrift, bes. c. 10. 15). Die Schwierigkeit, welche sonderlich die Niedrigkeitsaussagen auch dann noch böten, seien durch die Erwägung zu lösen, dass Christus nicht etwa aus natürlicher Ohn-

1) Es sei hier aufmerksam gemacht auf die, so viel ich sehe, einzigartig erweiterte Spendeformel c. 23, 14: ἀκούεις γὰρ τοῦ ἱερέως σῶμα ἅγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον κτλ. (vgl. vorher ἀκούεις ὅτι σῶμα Χριστοῦ καὶ αἷμα Χριστοῦ). Sonst wissen wir, dass in der Regel der Priester nur sagte: σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, worauf der Empfänger mit Amen antwortete; vgl. Bingham origin. tom. VI, p. 484–86. Doch Constit. apost. VIII, 12 (al. 13) spricht der Diakon beim Kelche: αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.

macht, οὐ φύσεως ἀνάγκῃ, das gelitten habe, sondern χάριτι, uns zu Gute. „Denn wenn er nach dem Tode wieder auflebte, so hätte er noch vielmehr nicht zu sterben brauchen; und wenn er auf dem Meere wandelte, hätte er doch auch auf dem Festlande ohne Ermüdung wandeln können; und wenn er durch verschlossene Thüren einging, dann hätte er noch viel eher durch seine Häscher hindurchgehen können.“ Aber er nahm das alles auf sich, weil er nicht für sich, sondern für uns litt (c. 13). Statt also aus solchen Widerfahrnissen auf geringere Macht zu schliessen, solle man vielmehr an ihnen Anlass nehmen, Christi Herablassung und Menschenliebe (συγκατάβασις, φιλανθρωπία) in solcher Erniedrigung zu bewundern (c. 29), was Marcus gelegentlich in überaus packender Weise einem jungen Mönche zu Gemüte führt (ad Nicol. c. 9). Interessant ist noch der weitere ethische Gesichtspunkt, dass uns Christus mit jenen Bethätigungen die „Masse der menschlichen Natur“ gezeigt habe, und insbesondere dies, dass nichts von dem Physischen uns zur Sünde zwinge (c. 29. vgl. disput. c. 20, 1100 A). So treten uns überall bei Marcus statt kahler apriorischer Sätze über göttliche und menschliche Natur anschauliche Gedanken, glaubensmässige Aussagen, sittliche Motive entgegen, die auf eine lebendige Auffassung des Lebensbildes Christi zurückgehen.

Wenden wir uns nun dazu, seine Theologie bezw. Christologie in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang einzureihen, so drängt sich zuerst der starke Gegensatz zum Nestorianismus, wie die nahe Verwandtschaft mit Cyrill von Alexandrien auf. Wurde für letztere Seite schon oben auf die Formel der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν verwiesen (S. 99), so ist dem hinzuzufügen, dass auch die andern christologischen Formeln des Marcus sich mit wenigen Ausnahmen bei Cyrill belegen lassen, dass ferner viele verwandte Stellen bei beiden sich finden[1], dass auch die Gesamtanschauung bei beiden viel Gemeinsames aufweist, besonders das Glaubensinteresse an der Einheit Christi. Wenn wir aber nicht von Marcus zu Cyrill, sondern von diesem her auf jenen kommen, wird doch der Eindruck nach mancher Seite hin verändert, und es lässt sich zeigen, dass des Marcus Theologie zwar einen starken alexandrinischen Einschlag, aber nicht

1) Man vgl. nur statt vieler Cyrill ep. 4. 17 ad Nest. (P. G. 77, 44 ff. 105 ff.). Unter anderem beruft sich auch Cyrill wiederholt auf 1 Cor. 2, 8 z. B. ep. I (P. G. 77, 40 A) de fide ad regin. I (P. G. 76, 1233 B, 1249 B).

eigentlich alexandrinischen Aufzug verrät. Schon jene doch eigentlich grundsätzliche Ablehnung der Spekulation bei Marcus zu Gunsten sittlichen Handelns ist etwas ganz anderes, als wenn der Alexandriner zur Unergründlichkeit des Mysteriums nur zuletzt seine Zuflucht nimmt, während an sich der spekulative Zug der Alexandriner auch ihn beherrscht. Ferner besteht in der Christologie die grosse Differenz, dass Cyrill auch beim Übergang zu den menschlichen Aussagen doch immer den Logos das Subjekt bleiben lässt, wodurch seine Christologie den doketischen Zug erhält, der auch in Formeln wie πεφηνὼς ἄνθρωπος, ἐν σαρκὶ πεφηνώς und dem berühmten μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη zum Ausdruck kommt, während Marcus, indem er Χριστός als regelmässiges Subjekt verwendet, der menschlichen Seite entschieden ihr Recht besser wahrt. Im Folgenden zeigt sich dies sehr deutlich. Beide sind nämlich darin einig, dass man die Schriftaussagen vom Erlöser nicht nach Weise der Nestorianer verteilen dürfe; Cyrill aber fordert in dem grossen Synodalbriefe: ἑνὶ γὰρ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς· ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ (ep. 17; P. G. 77, 116 C); Marcus aber lässt in seinem Subjekte den Logos sozusagen verschwinden und das Subjekt aller Aussagen Christus werden: πᾶσα γὰρ ἡ θεία γραφή, παλαιά τε καὶ καινὴ διαθήκη, τὸν θεὸν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν θεοῦ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ ἐπὶ παντὶ πράγματι (adv. Nest. c. 4). Ferner entfernt sich auch die Art, wie Marcus bei aller communio doch jede Natur in sich bleiben lässt (c. 30) von Cyrill[1] und lässt seine Formel von der μία φύσις für Marcus ganz unmöglich erscheinen, wie denn auch dieser das beliebte Bild von Leib und Seele und die Formel ἕνωσις φυσική nie verwendet. Dürfen wir ferner als sicher annehmen, dass unsre Schrift unter den nestorianischen Wirren entstanden ist, dann lässt auch der Umstand, dass das θεοτόκος nicht verteidigt wird, auf einen Artunterschied von der alexandrinischen Theologie schliessen. Nach der Christologie des Marcus kann ihm auch jener Ausdruck als Stichwort des orthodoxen Glaubens nicht gerade sympathisch gewesen sein, wie sich denn auch in seinen andern Schriften jene Bezeichnung der

1) Obgleich auch Cyrill theoretisch für die Einheit die Formel giebt: οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν ep. 4 (P. G. 77, 45 C).

Maria nirgends findet. Zu diesem negativen Ergebnis tritt aber weiter die positive Beobachtung, dass sich bei Marcus antiochenische Grundlagen entdecken lassen. Dafür müssen gelten die regelmässig festgehaltene Formel ὁ θεὸς λόγος (s. o.), ferner der Ausdruck συνάφεια, den Cyrill geradezu verabscheut, ferner dass Marcus vom Annehmen eines „Menschen" seitens des Logos spricht, während Cyrill in diesem Falle immer bloss von der σάρξ redet[1]; endlich aber ist des Marcus Versuch, das christologische Problem mittelst des Subjektes „Christus" zu lösen, bei abweichendem Verständnis immerhin der eigentlich antiochenische Lösungsversuch, den sowohl Nestorius mit seinem bekannten χριστοτόκος, als auch Eutherius von Tyana mit Eifer vertritt.[2] Auf der anderen Seite ist darauf hinzuweisen, dass infolge der stärkeren Betonung der menschlichen Seite neben der wesentlichen Einigung Marcus über Cyrill darin hinausgeht, dass er der menschlichen Natur mehr Anteil an der göttlichen gewährt, und dass er hierbei, wie besonders in seiner Präexistenzlehre, apollinaristischen Spuren folgt.

Der Ertrag dieser Untersuchung ist zunächst eine umfassende Bestätigung dafür, dass unsre Schrift innerhalb des nestorianischen Streites anzusetzen ist. Es sind auch durch nichts die Gründe erschüttert worden, welche für eine Abfassung 430/31 sprachen. Dagegen stellt uns noch die Christologie des Marcus, die sich als eigentümliche Mischung antiochenischer wie alexandrischer Bestandtteile ergab, Aufgaben für die nähere Bestimmung seiner Persönlichkeit.

---

1) ἄνθρωπος verwendet er für Christus entweder in der häufigen Aussage, dass er Gott und Mensch zugleich war, oder in der bedenklicheren Formel, die wiederum Marcus nicht hat, πέφηνεν ἄνθρωπος, z. B. de fide ad regin. II, c. 5 (P. G. 76, 1341 C).

2) In den confut. quarund. proposit. (P. G. 28, 1365 C) n. 10 gegen den Satz ἔπαθεν ὁ θεὸς λόγος σαρκί: 1368 A λέγε Χριστὸν παθόντα καὶ σύνδρομον εὑρήσεις τὸ ὄνομα τῆς σαρκός. Ὁ μὲν γὰρ εἰπὼν τὸν θεὸν λόγον ἁπλῆν οὐσίαν ἐσήμανεν· ὁ δὲ προσαγορεύων Χριστὸν τὴν συνάφειαν τῶν δύο φύσεων ἐφανέρωσε. 1368 B τὸ αὐτὸ καὶ σὺ λέγε καὶ πείθομαι· Ἔπαθεν ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα. 1369 A ἐὰν εἴπῃς θεὸν μόνον, ποῦ τῶν παθῶν ἐποικοδομήσεις τὴν χρείαν; ἐὰν εἴπῃς ἄνθρωπον μόνον, ποῦ τῆς ἀκαταλήπτου δόξης ἐπιθήσεις τὸν πλοῦτον; Ἀλλὰ Χριστὸν λέγειν καλόν. 1369 B ἵνατί δὲ καὶ φεύγουσι τὸ ὄνομα τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ἐφ' ᾧ πιστεύειν ἐκελεύσθημεν; Vgl. ferner den antiochenischerseits untergeschobenen Brief des Chrysostomus ad Caesar. monach. (P. G. 51/52, col. 757 f.) Χριστὸν δὲ ὅταν εἴπῃς, συνῆψας ἑκάτερα — ταῦτα δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ Ἰησοῦ καὶ κυρίου κατηγορεῖται· κοινὰ γὰρ ταῦτα, καὶ δεικτικὰ τῶν δύο οὐσιῶν τὰ ὀνόματα.

Die Frage ist aber nicht so zu stellen: was lässt sich aus der Theologie des Mannes für seine örtlichen und persönlichen Beziehungen erschliessen? — um das zu beantworten, dazu genügt schon das Material nicht; sondern so: lassen sich die anderswoher gefundenen äusseren Angaben mit der Theologie des Mannes in Einklang setzen? Wir meinen das in der That. Wir erinnern uns daran, dass nach unverdächtigem Zeugnis unser Marcus mit anderen, wie Proclus, Nilus, Isidor, ein Schüler des Chrysostomus gewesen sein soll. Stimmt dies nun schon der Zeit nach völlig zu der nunmehr sicher datierbaren Lebenszeit des Marcus, so auch der Sache nach. Müsste es merkwürdig erscheinen, dass Marcus ein Schüler derselben antiochenischen Theologen wäre, deren Gedanken Nestorius vertrat, so hat es nichts gegen sich, ihn dem andern Zweige jener Schule zuzuzählen, dessen glänzendster Vertreter Chrysostomus war. Beide Gruppen könnte man als die theoretisierende und die praktisch-kirchliche unterscheiden. Stimmten sie in der Pflege biblischen Studiums, in der Schlichtheit der Exegese, in der Erfassung der menschlichen Seite des Erlösers überein, so unterschieden sie sich dadurch, dass wir dort einen starken verstandesmässigen Zug, einen rationalistischen Erkenntnistrieb, hier dagegen eine Zurückstellung des Dogmatischen hinter dem Sittlichen beobachten. Gerade diese Grundlage hat unser Marcus mit Chrysostomus und den durch ihn angeregten Theologen gemein. Wie oft warnt Chrysostomus davor, bei göttlichen Dingen nach dem Wie? zu fragen; man müsse glauben und nicht müssige Untersuchungen anstellen (περιεργάζεσθαι). Man werde es doch nicht erkennen, statt dessen vielmehr vom rechten Glauben abfallen.[1] Und das credo ut intelligam spricht er gelegentlich ganz in der Weise unsers Marcus aus: „ob ich auch nicht weiss, wie er aus der Jungfrau Maria geboren ist, so bekenne ich doch, dass er geboren ist, und ich hebe die Sache nicht auf um meiner Unwissenheit willen“ (hom. in Melch. c. 2; P. G. 86, 259).

1) Z. B. hom. 7 in Joann. (P. G. 59, 62) περὶ θεοῦ διαλεγόμεθα, καὶ τὸ πῶς ἐρωτᾷς; δεῖν πιστεύειν μόνον καὶ μὴ περιεργάζεσθαι τὸ εἰρημένον. hom. 24, 3 (l. c. 146) οὕτω καὶ αἱρετικοὶ μένουσιν ἐπὶ τῆς αἱρέσεως — οἱ μὲν λέγοντες πῶς ἐσαρκώθη; οἱ δὲ λέγοντες πῶς ἐγεννήθη; — φεύγειν χρὴ τὴν ἄκαιρον ταύτην πολυπραγμοσύνην. Οὔτε γὰρ τὸ πῶς εἴσονται καὶ οἱ ταῦτα ζητοῦντες, καὶ πίστεως ἐκπεσοῦνται τῆς ὀρθῆς. Contra Anom. hom. XII, 3 (P. G. 48, 807), nachdem er die Heilung des Gichtbrüchigen erwähnt: ἀλλ᾽ οὐκ ἂν ἔχοιεν τὸ πῶς εἰπεῖν. Οὐκοῦν θαύμαζε τὸ γεγενημένον μόνον, μὴ περιεργάζου τὸν τρόπον.

Gleichlautende Aussagen finden sich bei Nilus[1] und Isidor[2] öfters. Dagegen wird nun auf den sittlichen Thatbeweis des Glaubens besonderer Wert gelegt und der Wille für energische Thätigkeit in Anspruch genommen. Auch diese ethische Richtung, durch die sich Marcus von der mystisch-kontemplativen Gruppe des Mönchstums zu seinem Vorteile unterscheidet, verknüpft ihn mit Chrysostomus. Endlich ist es gerade auch der genannte Kreis, welcher gegen Nestorius auf die Seite der alexandrinischen Theologie trat. Das lässt sich von Chrysostomus aus erklären. Dieser selbst war zwar nicht Dogmatiker; soviel aber aus seiner Auslegung christologischer Stellen hervorgeht, war er durchaus nicht in dem Grade, wie der andere Zweig der antiochenischen Schule, auf die Unterscheidung der Naturen bedacht; sein praktisches Bibelstudium wies ihn auf das einheitliche Erlöserbild immer wieder hin. Allerdings verwendet er auch gegen die Arianer das beliebte Mittel der Scheidung, unterscheidet auch er gelegentlich Logos und σάρξ wie Bewohner und Wohnung[3], aber er will doch damit vor allem nur abwehren, dass der Menschgewordene nicht mehr für Gott gelte. Nicht bestehe die Menschwerdung in einer τροπή, μεταβολή, μετάπτωσις, einem ἀφανισμός des Logos, oder einer σύγχυσις der Naturen, sondern μένων ὃ ἦν ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν, καὶ σὰρξ γενόμενος ἔμενε θεὸς λόγος ὤν.[4] Wie er aber „dem Wesen nach" jenes zweies unterscheiden und nicht vermengen will, so wehrt er auch eine Trennung ab, und bekennt vielmehr, wie einen Gott, so einen Christus als Sohn Gottes. Denn durch die Einigung, für die Chrysostomus neben ἕνωσις auch den Ausdruck συνάφεια hat, seien der Gott Logos und die σάρξ eins.[5]

---

1) Inst. in monach. (P. G. 79, 1237 CD) τριάδα μὴ περιεργάζου, ἀλλὰ μόνον πίστευε καὶ προσκύνει· ὁ γὰρ περιεργαζόμενος οὐ πιστεύει. Epist. lib. III, 24 ἐὰν πρὸ τῶν ἀγαθῶν πράξεων ζητῶμεν ζητήματά τινα ἀνωφελῆ καὶ ἀνεύρετα, ὡς ἐνδεεῖς φρενῶν πλανώμεθα καὶ ἐνεδρευόμεθα.

2) Epist. lib. I, 476 (P. G. 78) τὸ πῶς ἐπὶ θεοῦ χώραν ἔχειν οὐ δύναται. οὐ καὶ μόνη ἡ βούλησις ἔργον ἐστὶ παράδοξον. III, 211 καὶ μὴ τὴν οὐσίαν περιεργαζέσθω ἀλλὰ προσκυνείτω τὴν ἀξίαν. Vgl. II, 93.

3) Hom. in Joann. 11, 2 (P. G. 59, 80) zu Joh. 1, 14 οὐ γὰρ τροπὴν εἶπον τῆς ἀτρέπτου φύσεως ἐκείνης ἀλλὰ σκήνωσιν καὶ κατοίκησιν. Τὸ δὲ σκηνοῦν οὐ ταὐτὸν ἂν εἴη τῇ σκηνῇ, ἀλλὰ ἕτερον.

4) Hom. in Phil. 7, 2 (P. G. 62, 231) 7, 3.

5) Hom. in Joann. l. c. (s. oben, Anm. 3) ἕτερον δὲ εἶπον κατὰ τὴν οὐσίαν. Τῇ γὰρ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἓν ἐστιν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἡ σάρξ, οὐ συγχύσεως γενομένης, οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἑνώσεως ἀῤῥήτου τινὸς καὶ ἀφράστου.

Eine Polemik gegen Apollinarismus findet sich nirgends bei ihm.[1] Wenn also auch die nestorianischen Antiochener später den Chrysostomus für sich in Anspruch nahmen, mussten sie ihn doch erst durch Fälschungen für sich zurechtstutzen.[2] Wenn wir nun an die Angabe des Georgios Hamartolos uns erinnern, so gehörten neben unserm Marcus noch Nilus, Isidor von Pelusium und Proclus zu den Schülern des Chrysostomus, und sie nehmen in der Christologie eine unserm Marcus ganz verwandte Stellung ein: gegensätzlich gegen den Nestorianismus und doch nicht unbedingt Cyrills Genossen. Für Nilus (P. G. 79) muss es zweifelhaft bleiben, ob er den nestorianischen Streit noch erlebt hat. Von den vier Stellen wenigstens, die Fessler für diese Annahme beibringt[3], erledigt sich eine sehr wesentliche dadurch, dass sie bloss ein Zitat aus Athanasius ist[4], und von den andern lässt sich nur eine mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dahin ziehen. Da heisst es, dass auch nach der Fleischwerdung aus Maria der eingeborne Sohn Gottes einer sei: εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, μία ὑπόστασις (= πρόσωπον)[5], ἓν πρόσωπον (ep. II, 91). Daneben könnte man noch auf eine Stelle verweisen, wo gesagt wird, Christus der Heiland aller sei nicht ἄνθρωπος ψιλός, sondern in Menschengestalt erschienener (ὀφθείς) Gott (ep. II, 150). Deutlich tritt der antiarianische Standpunkt hervor. Die Niedrigkeitsaussagen werden auf τὸ σωματικὸν τοῦ λόγου bezogen oder auf „den Gott Logos", sofern er sich die Leiden des angenommenen Körpers aneignet, nicht auf sein Wesen

---

Τὸ δὲ ὅπως μὴ ζήτει· ἐγένετο γὰρ ὡς οἶδεν αὐτός. Hom. in Phil. l. c. μὴ δὴ συγχέωμεν μηδὲ διϊστῶμεν. Εἷς θεὸς, εἷς Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Τὸ δὲ εἷς ὅταν εἴπω, ἕνωσιν λέγω, οὐ σύγχυσιν, τῆς φύσεως ταύτης εἰς ἐκείνην μεταπεσούσης, ἀλλὰ ἡνωμένης. Zu beachten ist das regelmässige ὁ θεὸς λόγος.

1) Hom. in Phil. 6, 1 (P. G. 62, 219) nennt er Apoll. einmal, ohne auch nur seine Irrlehre anzugeben. Der schon erwähnte gefälschte Brief ad Caesar. monach. will dagegen den Adressaten von der Verführung durch Apollinaristen zurückbringen.

2) Über ein dem Chrysostomus antiochenischerseits untergeschobenes Symbol gedenke ich andern Orts zu handeln.

3) Instit. patrol.[1], abgedruckt P. G. 79, 19 Anm. d.

4) Nämlich ep. II, 292 = Athanas. tom. ad Antioch. c. 7 (P. G. 26, 804). Die Erwähnungen der Maria, die gelegentlich θεοτόκος genannt wird ep. II, 180, verraten nichts von dem Streite ep. I, 266. 269. II, 180.

5) Vgl. ep. I, 255 τριάδα ὁμοούσιον δοξάζομεν. καὶ ὁμολογοῦμεν μοναδικῶς τριαδικῶς. Μοναδικῶς μὲν ἐν μιᾷ οὐσίᾳ καὶ θεότητι, τριαδικῶς δὲ ἐν τρισὶν ὑπόστάσεσιν ἤτοι προσώποις τρισίν.

(ep. II, 300. I, 219), und der Satz aufgestellt: τὴν μὲν φύσιν νόει θεοπρεπῶς, τὰ δὲ ταπεινότερα τῶν ῥημάτων δέχου οἰκονομικῶς (ep. II, 323). Denn mit der Menschwerdung ist der Logos nicht von seiner Gottheit abgefallen (οὐκ ἐκπέπτωκεν καὶ ἀπηλλοτριώθη (ep. II, 40. I, 102). Somit ist Christus zwiefach (διπλοῦς), Gott nach der unsichtbaren, Mensch nach der sichtbaren Seite. Οὔτε οὖν τὸ λέγειν ἄνθρωπον ἄνευ τῆς θεότητος ἐπωφελὲς, οὔτε τὴν ἀνθρωπότητα μὴ συνομολογεῖν τῇ θεότητι σωτήριον (ep. II, 187). Tritt bei Nilus keine wesentliche Differenz mit der alexandrinischen Theologie hervor, so bleibt doch die Formel ὁ θεὸς λόγος beachtenswert (ep. I, 205, 219). Bei Isidor von Pelusium ist aber gewiss, dass er über das Konzil von Ephesus hinaus gelebt hat[1], und bei ihm tritt auch jene Mittelstellung in der Christologie deutlich zu Tage. Mit Nachdruck hält er an den „zwei Naturen" fest, deren Einigung (ἕνωσις) er im Bekenntnis des Petrus ausgesprochen findet (ep. I, 236).[2] Obgleich er aber lehrt, dass um der Fleischwerdung des Logos willen Christus nicht ψιλὸς ἄνθρωπος sei, ἐνανθρωπήσας δὲ μᾶλλον θεὸς ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἷς ὑπάρχει υἱὸς θεοῦ (ep. I, 405), so erklärt er sich doch wiederholt gegen Cyrill, besonders auch gegen die Formel von einer Natur, denn damit werde entweder eine Verwandlung der göttlichen oder eine Verminderung der menschlichen behauptet.[3] Dabei erinnert die Art, wie er das Leiden nicht ein solches Gottes, sondern Christi genannt wissen will, und es als Gegenstand des Dankes, nicht des Anstosses preist[4], ganz an unsers Marcus Lehrweise. Andrerseits aber hat Isidor nach der Union Cyrills mit den Orientalen ihn zur Standhaftigkeit ermahnt und seine nunmehrige Stellung-

---

1) P. G. 78 vgl. daselbst Niemeyers comment. de Isid. Pelus. vita scriptis et doctrina; betr. der Zeit col. 25—30.

2) Vgl. dazu ep. I, 303 θεὸς γὰρ ὢν ἀληθῶς, γέγονεν ἄνθρωπος ἀληθῶς· ἐκ δύο φύσεων εἷς υἱὸς ὢν θεοῦ, οὐ τραπεὶς ὅπερ ἦν ἐν τῷ γενέσθαι ὃ ἐσμέν.

3) Ep. I, 102 nach einigen Hdschr. Alle Formen der Verwandlung σύγχυσις, ἀνάκρασις, τροπή werden wiederholt abgewiesen; vgl. ep. I, 323. 419. 496. IV, 99.

4) Ep. I, 124 θεοῦ πάθος οὐ λέγεται· Χριστοῦ γὰρ τὸ πάθος γέγονε· σαρκωθέντος δηλονότι θεοῦ, καὶ τῇ προσλήψει τῆς σαρκὸς τὸ πάθος ὑπομείναντος. ep. IV, 166 εἰ δὲ τὸ πάθος σε ταράττει τὸ κατὰ θεοῦ μὲν τολμηθέν, σαρκὸς δὲ ἁψάμενον, ἄκουε τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων λέγοντος· Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί — μὴ ταραττέτω σε τὸ πάθος· ἀλλ' εἰς εὐχαριστίας μέγεθος χειραγωγείτω.

nahme und Nachgiebigkeit ebenfalls missbilligt.[1] Sehr verwandt mit unserm Marcus ist endlich Proclus, der bekannte Presbyter und nachmalige Patriarch von Konstantinopel; insbesondere bietet seine berühmte Predigt für das θεοτόκος mit unsrer Schrift zahlreiche Berührungspunkte dar (P. G. 65). Darauf, dass auch er die Gegensätze gern mit θεὸς γυμνός und ἄνθρωπος ψιλός formuliert, wiesen wir schon früher hin (S. 103). Ganz verwandt sind die Ausführungen, wornach der reine Logos nicht leiden, der blosse Mensch uns nicht erlösen konnte, da er selbst eines Erlösers bedurft hätte.[2] Ferner ist die Schilderung des von Adam ausgegangenen sündlichen Verderbens und der entsprechenden Schuld- und Todesverhaftung, welche nur der göttliche Heiland durch sein Blut als Lösegeld aufheben konnte, hier wie dort die gleiche.[3] Die Einigung kommt als unvermischte durch das Zusammentreten der Naturen, des Gott Logos und der σάρξ, zustande; für sie wird neben ἕνωσις auch das antiochenische συνάφεια gebraucht[4], und für die Sache unter andern Schriftstellen auch wieder 1 Cor. 2, 8 angeführt (l. c. c. 3). Endlich wird auch immer wieder auf die φιλανθρωπία als das sittliche Motiv der Menschwerdung hingewiesen (l. c. c. 2. 4. 7). Der grosse Unterschied zwischen Marcus und Proclus ist nur der, dass bei jenem die Beziehung auf das θεοτόκος ganz fehlt; doch ist zu beachten, dass auch Proclus das Problem durchaus weiter fasst und nicht einseitig auf jenes Stichwort zuspitzt. Andrerseits zeigt allerdings die Theologie des Marcus stärker alexandrinische Färbung als die des Proclus, der vor allem die Formel ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν nicht ver-

---

1) Ep. I, 324; ob auch I, 419? Dafür spricht das οὔτε διχῄρηται, vgl. Niemeyer l. c. col. 28. 29.

2) l. c. c. 9, 689 B ἄνθρωπος ψιλὸς σῶσαι οὐκ ἴσχυε· θεὸς γυμνὸς παθεῖν οὐκ ἠδύνατο. c. 7, 688 B ἀνθρώπου τοίνυν ψιλοῦ σῶσαι οὐκ ἦν· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐδεῖτο τοῦ σώζοντος κατὰ Παῦλον τὸν λέγοντα ὅτι πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ τὰ ἑξῆς cf. adv. Nest. c. 8½; c. 13 καὶ εἰ ψιλὸς ἄνθρωπος ἦν, πῶς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν αὐτὸς προσδέων τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος; c. 14.

3) l. c. c. 5 μάθε πρῶτον τὴν οἰκονομίαν καὶ τὴν αἰτίαν τῆς παρουσίας, καὶ τότε δόξασον τὴν δύναμιν τοῦ σαρκωθέντος. Ἐπειδὴ πολλὰ ὤφειλεν ἐξ ἁμαρτιῶν ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις, καὶ ἠπόρει πρὸς τὸ χρέος — διὰ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ πάντες τῇ ἁμαρτίᾳ ἐχειρογραφήσαμεν κτλ. vgl. adv. Nest. c. 18. 19.

4) l. c. c. 8 a. E. συνῆλθον αἱ φύσεις, καὶ ἀσύγχυτος ἔμεινεν ἡ ἕνωσις, c. 7, 689 A σὺ τὴν συνάφειαν μὴ μέριζε, ἵνα μὴ μερισθῇς ἀπὸ θεοῦ. c. 1 von Maria: τὸ ἐργαστήριον τῆς ἑνώσεως τῶν φύσεων.

wendet; doch dürfte mit Vorstehendem erwiesen sein, dass es nichts gegen sich hat, unsern Marcus aus dem chrysostomischen Kreis der antiochenischen Schule herstammen zu lassen.

Wenn wir aber nach einem Orte suchten, wo sich jene Mischgestalt der Christologie, wie sie Marcus zeigt, am ehesten denken liesse, so könnten wir kaum einen geeigneteren finden, als den, der sich uns von andersher als wahrscheinlichster Aufenthaltsort des Marcus ergeben hat: Ancyra. Von Alters her bestanden enge Beziehungen und ein reger Verkehr zwischen hier und Alexandria. Zur Zeit des nestorianischen Streits aber war hier Bischof Theodotus, der angesehene und thätige Gegner der Nestorianer. Dieser Theodot aber weist mit unserm Marcus eine einzigartig nahe Verwandtschaft und Berührungen auf, die unser früheres Ergebnis in willkommener Weise stützen. Für uns kommen der Zeit nach von Theodot in Betracht zwei Weihnachtshomilien, die er vor dem Konzil zu Ephesus gehalten hat, da sie auf diesem verlesen wurden; ferner eine Homilie über das Leiden Christi, die während des Konzils gehalten ist[1], und endlich eine Auslegung des nicänischen Symbols aus derselben Zeit, gerichtet gegen Nestorius, der in seinem zweiten Briefe an Cyrill den zweiten Artikel des Symbols ungenau, mit Weglassung des ἕνα, angeführt hatte.[2] Sind wir mit dem Ansatze unsrer Marcus-Schrift im Rechte, dann sind letztere Schriften des Theodot später als sie, die zwei ersten Homilien aber etwa gleichzeitig. Mit letzteren beginnen wir den Vergleich. Schon oben wiesen wir darauf hin, wie die Gegner bei beiden Schriftstellern verwandt dargestellt werden (S. 105). Ebenso ist die theologische Grundanschauung bei ihnen die gleiche. Statt der Gegner, die erst den Grund der Glaubensgegenstände begreifen, nicht einfach dem Wunder glauben wollen, weist Theodot mit Formeln, die ganz an Marcus erinnern, immer und immer wieder jenen Erkenntnistrieb ab; das „dass" soll man wissen, das „wie?" weiss Gott allein, sonst wäre es kein Wunder.[3]

---

1) P. G. 77, 1349 ff., vgl. die notitia aus Gallandi l. c. 1309 ff. IV.

2) Vgl. c. 10 (P. G. 77, 1329) und dazu ep. Nestor. bei Cyrill ep. 5 (P. G. 77, 52 A). Zur Zeitbestimmung vgl. Gallandi l. c.

3) Aus der Unzahl von Stellen vgl. hom. I, 5, 1356 A ὅταν γὰρ θαῦμά σοι λέγω, κατάλειπε λογισμούς — πιστεύσαντες καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντες τὴν φύσιν. c. 6, 1356 D εἰ βούλει τοῦτο μαθεῖν μάθε ὅτι γέγονε· τὸ δὲ πῶς γέγονεν, ὁ θαυματουργήσας ἐπίσταται μόνος. Vgl. hom. 2, c. 4, 1373 A. hom. I, 12, 1368 D πίστευε τῷ θαύματι, καὶ μὴ ἐρεύνα λογισμοῖς τὸ γινόμενον — εἰ

Obgleich ferner die Homilien zu Weihnachten gehalten sind, ziehen sie doch besonders das Leiden Christi heran. Immer wieder wird es da abgelehnt, das Leiden u. ä. nur auf einen „blossen Menschen" zu beziehen und es für Gottes unwürdig zu erklären. Vielmehr ist der gekreuzigte Christus nach Paulus Gottes Macht und Gottes Weisheit;[1] nicht durch eine μεταβολή der göttlichen Natur, sondern Gott hat sich willentlich (γνώμῃ) die menschlichen Leiden angeeignet, wofür Theodot regelmässig οἰκειοῦσθαι, seltener ἰδιοποιεῖσθαι verwendet. Auf diese Weise also erfährt das Leidenslose das Leiden.[2] Auch Theodot macht aber immer geltend, dass man an diesem Leiden die herablassende Barmherzigkeit Gottes anschauen müsse, wofür er mit Marcus die beiden Worte φιλανθρωπία und συγκατάβασις hat.[3] Alles dies beruht nach ihm auf der Einigung, wornach das, was der einen Natur ist, mit dem, was der andern, verbunden wird (συνάπτειν). Für die Einigung gebraucht Theodot hier noch συνάφεια und ἕνωσις neben einander[4], während in seiner Symbolauslegung συνάφεια nicht mehr verwendet wird. Auch sonst finden sich gelegentlich in den Homilien einzelne Stellen, die an solche

---

δὲ σημεῖον καὶ θαῦμα, καταλιπὼν λογισμούς. τὴν πίστιν ἀνάλαβε, ὁμολογῶν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν αὐτόν. vgl. noch expos. symb. c. 4, 1320 A B; c. 23, 1345 D.

1) Hom. I, 11, 1368 A ἃ οὐκ ἂν εἴποις ἀνθρώπου γεγονέναι παθόντος φίλου vgl. 1365 C. II, 12, 1384 A οὐ γὰρ φιλὸν ἄνθρωπον ἐσταύρωσαν οἱ Ἰουδαῖοι, οὐδὲ τὴν ὁρωμένην μόνην καθῆλωσαν φύσιν· ἀλλ᾽ εἰς τὸν ἐν αὐτῇ θεὸν ἤγαγον τὰ τολμήματα τῆς ἡνωμένης φύσεως οἰκειωσάμενον τὰ παθη. I, 3 sehr nahe verwandt mit adv. Nest. c. 2. 11. 12.

2) Hom. II, 12 besond. καὶ ἴδια τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐκτήσατο πάθη (sc. ὁ θεός), οὐ τὴν φύσιν μεταβαλλόμενος, τῇ δὲ γνώμῃ τοῦτο οἰκειούμενος — οἰκειοῦται τὸν σταυρὸν, ἰδιοποιεῖται τὸ ῥάπισμα. Vgl. noch c. 13. 14 und Expos. symb. c. 17, 1337 D ἐπειδὴ διὰ τὴν πρὸς τὸ παθητὸν ἀπόῤῥητόν τε καὶ ἀσύγχυτον ἕνωσιν θεοῦ λέγομεν ἴδια γεγονέναι τὰ πάθη — οὐ κατὰ ἀλλοίωσιν τῆς οὐσίας l. c. adv. Nest. c. 28 ἀλλοιωτῶς.

3) Hom. I, 10, 1364 A οὕτω γὰρ καὶ χάριτος καὶ φιλανθρωπίας ἴδοις τὸ μέγεθος, εἰ τὴν τοσαύτην τοῦ θεοῦ λόγου λογίσῃ συγκατάβασιν. Dieselben beiden Worte Expos. symb. c. 2. 5. 7 al. Vgl. adv. Nest. c. 29 θαύμαζε αὐτοῦ τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν εἰς ἡμᾶς συγκατάβασιν.

4) Hom. I, 5, 1356 C ἡ γὰρ ἕνωσις τοῦτο ποιεῖ ἑκατέρῳ τὰ ταῦ ἑτέρου συνάπτουσα. Διὰ τοῦτο οὖν θεὸς ὢν ἄνθρωπος γέγονεν, ἵνα καὶ ἄνθρωπος γένηται θεὸς, τῇ συναφείᾳ ταύτῃ πρὸς θεϊκὴν δόξαν ἀναγόμενος· ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι θεϊκῶς τε δοξαζόμενον, καὶ πάσχοντα τὰ ἀνθρώπινα· συνάφεια noch I, 6, 1356 D, τὸ συνημμένον I, 12, 1368 C vgl. noch das ganze cap.

aus adv. Nest. anklingen.[1] Natürlich ist auch mannigfache Verschiedenheit vorhanden. Insbesondere will Theodot die Leidensaussagen nicht bloss auf das συναμφότερον Christus, sondern kraft der Aneignung auf Gott bezogen wissen; denn wie könnte das alles einen Nutzen haben, εἰ μὴ ταῦτα γέγονε θεοῦ? (hom. I, 4. 11.), λοιπὸν γὰρ ὁ θάνατος, ὡς θεοῦ γενόμενος, καταργεῖ τὸν θάνατον (II, 12). Es finden sich auch Aussprüche bei Theodot, welche an den Monophysitismus streifen.[2] Doch bleibt er auch darin noch unserm Marcus verwandt, sofern bei beiden ein Einfluss des Apollinarismus erkennbar ist. In überraschender Weise aber vermehren sich die Berührungen mit Marcus in der Symbolauslegung des Theodot. Alle schon genannten Parallelen aus den Homilien kehren hier noch zahlreicher wieder, neue treten hinzu. Die Schrift giebt eine Einleitung von 7 capp., ehe zu N selbst übergegangen wird. Von dieser erinnert schon der Eingang, wo die neue Irrlehre als eine ἐπισπορά von Unkraut über den Weizen geschildert wird, auffällig an den Eingang der Schrift in Melch. (c. 1).[3] Die weiteren Kapitel aber knüpfen ganz wie Marcus an 1 Cor. 2, 8 an und führen daran die Einigung durch[4], nicht ohne, ganz wie Marcus c. 11, 1 Cor. 1, 23 ausgiebig heranzuziehen.[5] Genau wie Marcus (c. 1)

1) So die Verwendung der Weihnachtsdoxologie zum Beweis der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus vgl. adv. Nest c. 16 mit hom. I, 10, 1364 B οὐδὲ ἄγγελοι ταῖς ἐπινοίαις ταῖς κατὰ σὲ τὸ τεχθὲν τοῦ θεοῦ λόγου διέστησαν· ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἰδότες, καὶ ὁρώμενον καὶ νοούμενον, ἐβόων λέγοντες· Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ κτλ. Die Beziehung des ersten Gliedes auf Christus überhaupt muss freilich verbreitet gewesen sein, vgl. Nilus ep. lib. III, 92. Didym. de trinit. I, 32 (P. G. 39, 432) und schon Euseb. dem. evang. IV, 10 (P. G. 22, 277 C).

2) Was schon Tillemont mém. XIV, 454 u. a. (vgl. Gallandii prolegg. III bei Migne) angemerkt haben. Z. B. vergleicht er mit der gottmenschlichen Einigung dies, wie die Flamme des feurigen Ofens jenen drei Männern wie Thau war, und fügt hinzu: εἶδες πῶς τὸ πῦρ ἔμεινε πῦρ, καὶ δρόσος ἐγένετο. Οὐ δύο πράγματα οὐδὲ δύο φύσεις, ἀλλ' ἓν ἦν, vgl. expos. symb. c. 7 a. E. τὰ θεωρηθέντα ποτὲ δύο, ἡ οἰκονομία ἓν εἰργάσατο. Οὐκοῦν μηκέτι λέγε δύο μετὰ τὴν ἄλυτον ἕνωσιν. l. c., c. 13 τοῦτο γάρ ἐστιν ἕνωσις, τὸ τὰ ἴδια τῶν ἑνωθέντων εἰς ἓν ξυνελθεῖν. Worauf anders aber als auf Monophysitismus soll der Vorwurf des Photius gegen die Schrift des Marcus in Melch. gehen?

3) c. 1, 1313 C—1316 B vgl. noch c. 9 καθάπερ νῦν Νεστορίου τῷ σπόρῳ τῆς εὐσεβείας ἐπισπείραντος ζιζάνια.

4) c. 3, 1317 B. c. 7, 1324 B. c. 13, 1332 CD.

5) c. 5. 6 vgl. adv. Nest. c. 11. 12. 14.

hält er den Gegnern vor, dass sie sich des leidenden Christus schämen (c. 5), und immer wieder stellt er ihnen die Allmacht und Menschenliebe Gottes in seinem Heilstun vor, das über menschliche Begriffe hinausgehe.[1] Ebenso warnt er mit Marcus davor, Gott wegen der Leiden für schwach zu halten (exposit. c. 6 a. A. c. 16, 1337 B; vgl. mit adv. Nest. c. 29). Auch die weitere Anlage der beiden Schriften weist darin eine gewisse Gemeinsamkeit auf, dass sie über einem Glaubensbekenntnis erbaut sind; und auch da finden sich noch mancherlei mehr oder minder auffällige Berührungen.[2] Von den besonderen christologischen Formeln finden wir bei Theodot φύσεις, ὁ θεὸς λόγος, σάρξ, ἑνοῦν, ἕνωσις, σύγχυσις, ἀσύγχυτος, ἀλλοιοῦσθαι und Ableitungen, μεταβάλλειν, ἴδια, ἰδιώματα; dagegen vermissen wir die Formel καθ' ὑπόστασιν, auch die andere ὁ λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. Weist sonach die Christologie des Marcus stärkeren alexandrinischen Einfluss auf, so dürfte doch der Vergleich mit Theodot so viel bewiesen haben, dass von Seiten seiner Theologie nichts Entscheidendes dagegen spricht, Marcus in Ancyra als Abt sich aufhalten zu lassen, dass vielmehr äussere und innere Beziehungen ein näheres Verhältnis zwischen Theodot und ihm nahe legen. Es könnte aber schliesslich das Taufbekenntnis in adv. Nest. eben gegen jene Annahme zu sprechen scheinen, sofern ja Theodot N auslegt. Aber das hatte, wie wir sahen (S. 133), seine ganz bestimmten und nachweisbaren Gründe, und Theodot schreibt gegen Nestorius, nicht gegen Glieder der eignen Ge-

---

1) Hier vgl. man adv. Nest. c. 20, wo Marcus auf die Wunder der Natur verweisend sagt: εἰ δὲ οὐκ ἔχεις εἰπεῖν τι περὶ τούτων, μηδὲ τὸ θαυμαστότερον περιεργάζου πῶς ἐνηνθρώπησεν ἢ πῶς διὰ σαρκὸς ἀπαθῶς ἔπαθεν. Μήτε φυσιολογεῖν ἐπιγείρει, ἀλλὰ πίστευε ὅτι παντοδύναμος ὢν ὡς ἠθέλησεν οὕτως καὶ ἐποίησεν. Ἢ οὐκ ἤκουσας τῆς γραφῆς λεγούσης ὅτι πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν κτλ.; und Expos. symb. c. 4, 1320 AB ὅσα δὲ ὑπὲρ τὸν ἡμέτερον λόγον καὶ τὴν φύσιν θαυματουργεῖ. Πίστει κρατεῖν ὀφείλομεν, οὐ ζητεῖν λόγους. — Εἵλετο ὁ θεὸς ὑπὲρ ἀνθρώπων παθεῖν· πεποίηκεν ὅπερ ἠθέλησε. Πάντα γὰρ ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν.

2) Am auffälligsten ist die gleichartige Verwendung des Petrusbekenntnisses adv. Nest. c. 25 und Expos. symb. c. 15, 1336 vgl. besonders dort: πρόσεχες ἀκριβῶς πῶς οὐκ εἶπεν τὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, und hier: ἀλλὰ πρόσεχε ὅτι ταῦτα λέγει, τὴν πεῦσιν περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ποιούμενος; vgl. ferner die Bezeichnung der Gegner als φυσιολόγοι Expos. symb. c. 23, 1348 A mit dem mehrfachen φυσιολογεῖν bei Marcus c. 19. 20.

meinde wie Marcus. Weder ist also durch jene Schrift gefordert, dass damals N in Ancyra Taufsymbol gewesen sei, noch macht Theodot auch nur die geringste Andeutung in diesem Sinne. Marcus aber hat natürlich N ebenso gekannt (in Melch. c. 8). Dies führt uns schliesslich zu unserm Hauptgegenstande, dem Taufbekenntnisse des Marcus. Wir werden zuerst versuchen, es möglichst vollständig und genau wiederherzustellen.

X. Rekonstruktion des Taufbekenntnisses bei Marcus.

Wir sind bei unsrer Schrift in der glücklichen Lage, dass über die Hauptsache kein Zweifel obwaltet: wir haben ein Bekenntnis vor uns, das, wie Marcus fünf mal versichert, bei der Taufe abgelegt wurde.[1] Der eigentliche Name desselben ist ἡ ὁμολογία, daneben gilt wohl auch ἡ πίστις;[2] kaum in solcher Beschränkung auf die Formel ist wohl die Bezeichnung τὸ κήρυγμα zu verstehen.[3] Betreffs der Grundsätze, nach denen wir das Taufbekenntnis wiederherzustellen suchen, bemerken wir folgendes. In erster Linie steht die bestimmte Anführung in c. 23; aber ihre Autorität reicht nur bis dahin, dass keins der dort genannten Stücke in dem Bekenntnis gefehlt haben kann. Dagegen muss zweierlei offen bleiben, erstens dass Teile oder Glieder daselbst ausgelassen sind, und zweitens dass die Form der dort angeführten Glieder ungenau ist. Wird sich uns dies später noch aus innern Gründen erklären, so seien hier zwei äussere Beweise dafür angeführt. Einmal ist es zweifellos, dass c. 23 der 3. Artikel fehlt. Ist nämlich, dass das Bekenntnis auch auf den heiligen Geist lautete, für das 4. Jahrhundert längst selbstverständlich, so kommt dazu, dass es allein in unsrer Schrift drei

1) c. 9 ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ὁμολογήσαντες. c. 10 καθὼς καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ὡμολόγησας. c. 11 ἡμεῖς μετὰ τὸ βάπτισμα τὸν Χριστὸν πειράζομεν, ἢ ἡμεῖς τὰς ὁμολογίας ἀθετοῦμεν, ἃς ὡμολογήσαμεν; c. 23 πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος εἰπὼν ὅτι πιστεύω κτλ. ibid. μὴ ταῦτα οὐχ ὡμολόγησας εἴτε δι' αὐτοῦ εἴτε δι' ἑτέρου;

2) Vgl. Anm. 1 und dazu c. 9 a. A. ἀρνοῦνται λοιπὸν καὶ τὴν πίστιν καὶ τὸ βάπτισμα.

3) Nachdem er eben mehrfach die Taufe mit dem Bekenntnis erwähnt hat, fährt Marcus c. 11, 8 fort: μάθε τὸ κήρυγμα, καὶ ἀντιλέγων αἰσχύνθητι.

mal heisst, der von Christus selbst gelehrte Christenglaube beziehe sich auf Vater, Sohn und heiligen Geist (c. 27. 28). Ferner aber giebt Marcus schon vorher c. 9 eine als solche bezeichnete Anführung des Taufbekenntnisses, wo ausser dem dritten auch der erste Artikel fehlt, und im Vergleich mit c. 23 im zweiten Artikel ein Glied nicht (γεννηθέντα), dafür ein neues (ταφέντα) und das folgende Glied in abweichender Form sich findet. Mithin sind unsre Einschränkungen betr. c. 23 berechtigt. Neben jenen beiden Hauptstellen dürfen aber mit Vorsicht auch die herangezogen werden, wo Marcus christologische Aussagen oder den Lehrinhalt der heiligen Schrift in Formeln wiedergiebt, die in Ausdruck und Reihenfolge an sein uns aus c. 9 und 23 bekanntes Taufbekenntnis erinnern, zumal da unsre ganze Schrift bezeugt, wie hoch er es geschätzt hat. Und dafür werden wir auch seine anderen Schriften heranziehen dürfen, da weder die Lebensumstände des Mannes, noch, wie sich zeigen wird, die betr. Stellen selbst es nahe legen werden, dass er verschiedene Taufbekenntnisse im Auge gehabt habe. Als solche Stellen zweiter Ordnung, die wiederum unter sich verschiedenen Wertes sind, kommen aus adv. Nest. in erster Linie in Betracht c. 20 a. E., c. 22 (zwei sehr bedeutsame Ketten), c. 27; hierüber noch c. 20 a. A., c. 9 a. E. Da diese Stellen in unsrer Ausgabe nachzulesen sind, drucken wir sie hier nicht wieder ab. Aus anderen Schriften ist hauptsächlich anzuführen ad Nicol. c. 9 (P. G. 65, 1044), wo die Menschenliebe Christi anschaulich gemacht wird durch folgende Aufzählung seiner Leistungen, aus deren Reihe wir nur die dem Bekenntnis parallelen Glieder herausheben: τὴν ἐν μήτρᾳ τοῦ θεοῦ λόγου κατασκήνωσιν, τοῦ ἀνθρώπου ἀνάληψιν, τὴν ἀπὸ γυναικὸς γέννησιν — καὶ τὰ λοιπὰ τῶν παθημάτων, ἅπερ δι' ἡμᾶς ὑπέμεινε, τὴν σταύρωσιν, τὸν θάνατον, τὴν ἐν τῷ μνημείῳ τριήμερον ταφήν, τὴν εἰς ᾅδου κάθοδον· ἔπειτα τὰς τῶν παθημάτων ἐπικαρπίας — τοῦτ' ἔστι τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, — τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀνάληψιν, τὴν ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καθέδραν, τὴν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου τιμὴν καὶ δόξαν κτλ. Ausserdem dürfen als Analogieen gelegentlich auch andere morgenländische Bekenntnisformeln herangezogen werden. Schliesslich aber wird auch damit zu rechnen sein, dass mangelnde Sorgfalt der Abschreiber oder Reminiscenzen aus anderen bezw. späteren Formeln kleine Veränderungen im Texte herbeigeführt haben. Da wir aber oben (S. 59) feststellten, dass der Text unsrer Schrift von Spuren

irgendwelcher Überarbeitung völlig frei ist, so darf der genannte Ausweg nur im äussersten Notfalle benutzt werden.

Der Bequemlichkeit wegen numerieren wir die Hauptfundorte für das Taufbekenntnis des Marcus in folgender Weise: adv. Nest. c. 23 = I; c. 9 = II; c. 20 a. E. = III; c. 22 = IV. V; c. 27 = VI; c. 20 a. A. = VII; c. 9 a. E. = VIII; ad Nicol. l. c. = IX. Auf diese Weise drücken die Zahlen auch die Wertabstufung der betr. Stellen aus.

Dass die in Frage stehende Formel in drei Gliedern den Glauben an Vater, Sohn und Geist bekannte, ist nach den schon oben angeführten trinitarischen Stellen zweifellos.[1] Da es sich um eine christologische Streitfrage handelte, wurde wesentlich der zweite Artikel herangezogen: von den neun angeführten Stellen giebt auch nur eine einzige den ersten Artikel wieder.[2] Wir suchen zuerst den ersten und dritten Artikel wiederherzustellen, um dann zu dem schwierigeren zweiten überzugehen. Der erste lautete nach c. 23:

πιστεύω εἰς τὸν θεὸν πατέρα παντοκράτορα.

Das ist im wesentlichen die alte Urform dieses Bekenntnisstückes, dem noch alle späteren Zusätze fehlen. Es liegt auch kaum nahe zu vermuten, dass Marcus hier einen die Schöpfung betreffenden Zusatz übergangen habe. Nur das τὸν vor θεὸν ist ohne alle und jede Analogie in morgenländischen Bekenntnisformeln. Deshalb vermute ich, dass hier ursprünglich ein ἕνα gestanden habe. Denn wenn auch in den meisten Fällen einem ἕνα im ersten Artikel ein ebensolches im zweiten entsprach, während es bei Marcus im zweiten sicher nicht gestanden hat[3], so finden sich doch auch zahlreiche Formeln, in denen nur der erste Artikel ἕνα bietet.[4] Wenn man gelegentlich bei anderen Schriftstellern das seltene Vorkommen des Ausdrucks παντοκράτωρ gegen die Annahme geltend gemacht hat, dass auch bei ihnen der erste Artikel jene schlichte

---

1) Vgl. dazu die oben S. 71 angeführte Stelle de bapt. 1008 D. 1009 A.

2) Solche Beobachtungen, die an der ganzen antihäretischen Literatur zu machen sind (vgl. nur z. B. Cassians Anführung des Antiochenums bei Hahn § 63 b), sprechen auch für ältere Zeiten stark gegen zweigliedrige Taufbekenntnisse.

3) Marcus bietet es nirgends, während es ihm doch im Kampf mit seinen Gegnern sehr zweckdienlich gewesen wäre.

4) So gleich in den Constit. Ap. bei Hahn § 64; ausserdem l. c. § 86. 88. 89. 90. 94.

Form gehabt habe[1], so sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, dass in sämtlichen Schriften unsers Marcus das παντοκράτωρ nur einmal in der Formel παντοκρατορικὴ δύναμις (in Melch. c. 5, 1124 D) wiederklingt. Zu beachten ist der Singular des Bekenntnisverbums.

Für den ersten Artikel stellen wir also als Wortlaut fest:

πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα.

Schwieriger ist die Frage betr. des dritten Artikels. Sowohl nach Analogie des zweiten, wie nach den gleichlautenden trinitarischen Stellen wird man folgenden Anfang erschliessen: καὶ εἰς ἅγιον πνεῦμα und zwar in dieser streng an Matth. 28, 17 sich anschliessenden Wortfolge.[2] Doch ist es nach der Analogie der übrigen morgenländischen Bekenntnisformeln unwahrscheinlich, dass bei Voranstellung des ἅγιον[3] hinter εἰς der Artikel gefehlt habe. Denn εἰς ἅγιον πνεῦμα bietet keine derselben, sondern entweder εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον (bezw. ἅγιον πνεῦμα) oder εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον oder εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Was den übrigen Teil des dritten Artikels anlangt, so sind wir da nur auf Grund analoger Bekenntnisse im Stande, Vermutungen zu wagen. Bekanntlich fanden sich hier auch im Morgenland als Bekenntnisstücke Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung. Finden sich Spuren davon bei Marcus? Wir meinen es doch. Unmittelbar gehören ihm noch Taufe und Abendmahl zusammen, und eine Stelle belegt es, dass wohl noch unmittelbar an die Taufe der Genuss des Abendmahls sich anschloss.[4] Wenn nun im Zusammenhange mit dem Abendmahl die beiden Termini ἄφεσις ἁμαρτιῶν und εἰς ζωὴν αἰώνιον uns begegnen, die sonst bei Marcus

---

1) So betr. Justins Bornemann: Das Taufsymbol Justins des Märtyrers, Ztschr. f. Kgsch. III (1879) 3 ff. S. 11. Vgl. dagegen schon Zahn: Das apostolische Symbolum S. 36.

2) Ausser den drei Stellen adv. Nest. c. 27. 28 vgl. noch de bapt. 1008 D ὁ οὖν βαπτισθεὶς, τίνα δέχεται μυστικῶς; Τὸν Χριστὸν ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα; Ποτὲ γὰρ εἴρηκας τὸν Χριστὸν ἐνοικεῖν, ποτὲ δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τὸ ἅγιον πνεῦμα δεχόμεθα διὰ τοῦ βαπτίσματος. in Melch. c. 11 a. E. χάριτι τοῦ θεοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

3) Das römische Taufbekenntnis im Psalt. Aethelst. (Hahn § 16) hat εἰς πνεῦμα ἅγιον.

4) De bapt. 1001 A τότε καθὼς ἐν ἀσχῇ τῆς διὰ τοῦ βαπτίσματος πίστεως ἐγένετο τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ βρώματα (leg. βρῶμα) τοῦ πιστοῦ, vgl. adv. Nest. c. 23.

nur gelegentlich wiederkehren[1], so liegt es nahe zu vermuten, dass, wie in keinem vollständigen Taufbekenntnisse des Morgenlandes, so auch in dem unsern jene Stücke nicht gefehlt haben. Doch wird man nach dem Gewichte, das man jener Analogie beilegt, verschieden darüber denken.

Wir stellen daher den dritten Artikel, soweit angängig, in folgender Weise wieder her:

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα .... [ἄφεσιν ἁμαρτιῶν .... ζωὴν αἰώνιον?]

Wir kommen endlich zum zweiten Artikel, für den das reichlichste Material vorliegt. I bietet folgende Form:

1. καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν
2. τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως
3. τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν
4. δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα, ἐνανθρωπήσαντα,
5. σταυρωθέντα, θανόντα,
6. ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα,
7. εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα,
8. ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Wir haben der bessern Übersicht halber die einzelnen Stücke mit arabischen Ziffern versehen. Der Anfang findet sich überhaupt nur bei I. Er stimmt ganz mit den andern morgenländischen Formeln und darf darum als ganz wortgetreu gelten.[2] Von 2 findet sich das ὁ θεὸς λόγος noch mehrmals, nämlich II, IX, und adv. Nest.

---

1) De leg. spir. 127 ὁ ζητῶν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἀγαπάτω ταπεινοφροσύνην. Sonst ist nur noch auf consult. c. 4 zu verweisen, wo Marcus auffordert, jede Beleidigung als Glück zu betrachten, ὅτι εὕρομεν ἀφορμὴν τοῦ ἀφιέναι τῷ ἁμαρτήσαντι καὶ λαβεῖν ἄφεσιν τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων. Gerade aber in jenem Vergeben sieht er die in der Taufe geschenkte Gnadenkraft besonders wirksam l. c. 1108 D. Die ganze Schrift de bapt. führt immer nur aus, dass durch die Taufe eine mystische Einflössung des Geistes stattfände, wodurch der Wille befreit werde. ζωὴν αἰώνιον findet sich in einem aus Mt. 10, 39 und Jos. 12, 25 kombinierten Schriftzitat de poenit. c. 10, 980 C; und im Antwortschreiben des Nicol. 1052 D.

2) Vgl. Caspari III, S. 86.

c. 9 a. A. wenigstens ὁ λόγος.[1] Die drei anderen Stücke finden sich ausser I nicht wieder; sie gehören aber zweifellos zum Bekenntnis. Grössten Anstoss erregt es aber, dass die Benennung Jesu Christi als des Sohnes fehlt, um so mehr als die trinitarischen Formeln alle ein blosses υἱός haben. Dazu kommt, dass in keinem einzigen bekannten Bekenntnisse des Morgen- oder Abendlands jenes Stück fehlt. Man wird darum vermuten dürfen, dass es auch im Bekenntnis des Marcus gestanden habe, zumal da III die Form bietet: λέγει δὲ ἡ γραφὴ ὅτι Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι δι' ἡμᾶς ἐσαρκώθη κτλ. Freilich ist es völlig unsicher, ob nach Analogie des Bekenntnisses, das Eusebius zu Nicäa (bei Hahn § 116) vorschlug, die Benennung τὸν υἱὸν αὐτοῦ an den Schluss, oder nach N (Hahn § 73) an den Anfang von 2 zu setzen sei, wie denn auch die genauere Form ungewiss bleibt. 3 findet sich wieder nur I, ist aber nicht zu beanstanden. 4 bietet mancherlei Schwierigkeiten. Das δι' ἡμᾶς vor σαρκωθέντα findet sich I und III, und ist um so weniger zu bemängeln, als Analogieen dafür vorhanden sind.[2] Von den drei Partizipien, in denen die Menschwerdung und Geburt in I ausgesagt wird, findet sich am häufigsten das σαρκωθέντα anderweit belegt (vgl. c. 9 a. A., III vgl. IV), das ἐνανθρωπήσαντα, jenem nachgestellt II (vgl. IX). Dagegen fehlt II und sonst zumeist das bei I zwischeneingeschobene γεννηθέντα; aber V bietet es noch und IX lässt es vermuten, doch hinter ἐνανθρωπήσαντα. Damit ist es sicher belegt und das Gewicht von I wird auch für die dort beobachtete Reihenfolge sprechen, so eigentümlich auch das nachschleppende ἐνανθρωπήσαντα ist.[3] Es bleibt aber noch die Frage, ob das γεννηθέντα sollte ohne jede nähere Bestimmung gestanden haben. Zwar zeigen auch die übrigen morgenländischen Bekenntnisse ihre eigen-

1) σαρκωθέντα τὸν λόγον ὁμολογήσαντες καθὼς προειρήκαμεν vgl. c. 3, 2 ἐὰν δὲ — ὁμολογήσωσιν εἶναι σαρκωθέντα τὸν λόγον, ὅς ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς.

2) Es findet sich auch im Antiochenum: qui propter nos venit et natus est (Hahn § 63b).

3) Man könnte für das Verständnis des Ausdrucks daran erinnert werden, dass die Apollinaristen mit Berufung auf Baruch 3, 38 die ἐνανθρώπησις dahin verstanden: ἀνθρώποις ὡμίλησε καὶ συνεπολιτεύσατο Greg. Naz. ep. 2 ad Cled. (P. G. 37, 197 B). Doch hat Marcus die Formel im orthodoxen Sinne verstanden (vgl. adv. Nest. c. 15 a. A.). Dann bezeichnet ἐνανθρωπήσαντα das aus der Geburt folgende Resultat des Menschseins. Die gleiche Folge findet sich in den Bekenntnissen des Epiphanius, besonders dem zweiten (Hahn § 68) und demgemäss auch in C § 75.

tümliche Freiheit bei diesem Gliede, indem einige das Glied von der Geburt ganz auslassen, andre von ihnen des heiligen Geistes nicht gedenken;[1] doch stände ein blosses γεννηθέντα völlig vereinzelt da. Man wird sein Vorkommen in I wohl durch den dogmatischen Zweck veranlasst sehen dürfen, insofern es da einfach auf die Thatsache des Geborenwerdens ankam (vgl. c. 10). Wenn wir aber ziemlich häufig bei Marcus die Formel ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς[2] finden und wenigstens auch in einer Stelle, die an das Taufbekenntnis erinnert[3], so ist auf Grund jener Analogieen wahrscheinlich ein ἐκ Μαρίας (τῆς παρθένου) zu dem γεννηθέντα hinzuzufügen.[4]

Auch 5, das Glied vom Leiden und Sterben, giebt zu Bedenken Anlass. Denn I bietet hier nur die zwei Partizipien σταυρωθέντα und θανόντα. In gleicher Nebeneinanderstellung giebt sie II, und damit sind sie sichergestellt.[5] Aber ist vielleicht vorher oder nachher etwas ausgefallen? II bietet hinter θανόντα ein ταφέντα δι' ἡμᾶς. Zwar wird dieses δι' ἡμᾶς hier nicht ursprünglich sein, wie es sich denn natürlicherweise auch nicht auf ταφέντα allein, sondern auf alle vorhergehenden Aussagen der Erniedrigung von der Fleischwerdung an bezieht, denen nunmehr unmittelbar die Aussagen von der Erhöhung folgen. Es wird also dies eine δι' ἡμᾶς nur von dem Anfange, wo es I hat, an diesen Schluss verschoben, hier also zu streichen sein.[6] Dagegen wird ein ταφέντα noch bezeugt durch

1) Jenes bei Eusebius, Cyrill und N, Hahn §§ 116. 62. 73; dieses in const. apost. und Antiochen., Hahn §§ 63. 64.

2) Adv. Nest. c. 25 εἰ οὖν — τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου τὸν ἐκ Μαρίας γεννηθέντα ὁμολογήσεις υἱὸν θεοῦ. in Melch. c. 2, 1120 B, c. 11, 1140 B διότι Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς, αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

3) in Melch. c. 4 (1121 C) Worte der Gegner οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ γεννηθεὶς ἐκ Μαρίας καὶ ἀρχὴν ἔσχε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη κατὰ τὰς γραφάς.

4) Vgl. das Antiochenum und die Formel der 4. Synode von Sirmium Hahn §§ 63. 93 u. a.

5) Dieselbe Form wird bezeugt durch VI, VII, IX, dagegen stellen IV, V beide Partic. um, während III θανόντα nicht hat. Das σαρκὶ bei II ist natürlich dem Bekenntnis nicht eigen, sondern dogmatische Einschaltung. V hat bei ἀπέθανεν noch ὑπὲρ ἡμῶν, womit es aber unter unsern Stellen vereinzelt steht. Daher haben wir ebenfalls keinen Grund, diesen Zusatz im Bekenntnis zu vermuten.

6) Das δι' ἡμᾶς findet sich III ausser bei ἐσαρκώθη noch bei allen drei folgenden Verben der Erniedrigung und IX in der Stelle καὶ τὰ λοιπὰ τῶν παθημάτων ἅπερ δι' ἡμᾶς ὑπέμεινε. Diese Beobachtungen stellen nur das Vorhandensein des δι' ἡμᾶς im Bekenntnis ausser allem Zweifel; wie es denn

III, VII, IX; dagegen fehlt es ausser in I auch in IV[1], V, VI, während VIII überhaupt nur die Glieder von der Erhöhung bietet. Da es aber bei weitem wahrscheinlicher ist, dass I ein Glied übergangen, als dass II ein solches eingeschaltet habe, so ist es höchst wahrscheinlich, dass ταφέντα im Bekenntnis gestanden habe.

Eine weitere Frage ist, ob vor σταυρωθέντα etwa noch ein παθόντα gestanden habe. Allerdings fehlt dasselbe I und II; und auch IX spricht nicht für ein solches Glied. Dagegen wird es, da VIII hier nicht in Betracht kommt, durch alle fünf übrigen Stellen bezeugt. Allerdings sind von diesen wiederum IV und V insofern von geringerem Wert, als sie beide unmittelbar vor dem παθόντα ein κοπιῶντα bieten, das sicher nicht im Bekenntnis stand. Somit vermag bei dem Schweigen von I und II nur die Auktorität von III dieses Glied einigermassen zu stützen; und es ist im ganzen ziemlich unwahrscheinlich, dass es im Bekenntnis gestanden habe.

Indem wir zu 6 übergehen, sei nur erwähnt, dass Marcus die Höllenfahrt wohl als ein Stück der Schriftlehre und kirchlichen Unterweisung kennt und zwar so, dass er sie noch zur Erniedrigung rechnet (IX), dass es aber nach dem Zeugniss aller andern Stellen ausgeschlossen ist, ein diesbezügliches Glied in seinem Taufbekenntnisse anzunehmen. Für das Glied von der Auferstehung ist ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα durch I, II, VI, IX gewährleistet, wogegen das unverkennbar durch den Zusammenhang herbeigeführte Fehlen von ἐκ νεκρῶν in III, IV, V, VII nicht in Betracht kommt. Dagegen bietet II über I hinaus davor noch ein τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Je weniger es dort einen Zweck hatte, diese Zeitbestimmung anzuführen, um so sicherer haben wir unsern Kanon anzuwenden, dass bei I und II wohl Auslassungen, aber nicht Hinzufügungen anzunehmen sind. Ausserdem wird jener Zusatz noch durch VI und indirekt durch IX (τὴν ἐν τῷ μνημείῳ τριήμερον ταφήν) bezeugt, während die andern Stellen schon deshalb ohne Gewicht sind, weil sie das zweifellos vorhandene ἐκ νεκρῶν auch weglassen. Man würde also vermuten, dass das Glied gelautet habe τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα. Aber diese Wortfolge erregt Anstoss. Denn ausnahmslos setzen

---

überhaupt in der ganzen Schrift zahllose Male wiederklingt, sonderlich, wo der Menschwerdung gedacht wird; für den Platz muss I entscheiden.

1) Allerdings hätte auch in IV der Verfasser es schwerlich verwenden können, oder sollte er die Formel gewagt haben: πίστευε οὖν — σαρκὶ ταφέντα, ἀλλ' οὐ σάρκα ταφεῖσαν?

alle morgenländischen Symbolformeln die Zeitbestimmung dem Verbum nach[1] und ebenso das ἐκ νεκρῶν, wenn sie ein solches haben.[2] Da es nun leicht denkbar ist, dass Marcus an den betr. Stellen wie nicht den Wortlaut, so auch nicht die Wortfolge streng und genau beobachtete, so nötigt uns jene Analogie, für das fragliche Glied folgende Form anzunehmen: ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

Ähnliches gilt von 7, dem Gliede von der Himmelfahrt. Hier bieten I und II völlig gleichlautend εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα. Der Wortlaut, insbesondere das Verbum, ist damit gegen alle abweichenden Formen sichergestellt;[3] dagegen nicht die Wortfolge. Denn hier nötigt die Analogie nicht nur aller morgen-, sondern auch abendländischer Formeln das Verbum voranzustellen, wie es auch bei VI der Fall ist, so dass also dies Glied gelautet haben wird: ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς.

Nach der Himmelfahrt bringen I und II wörtlich übereinstimmend als letztes das Glied von der Wiederkunft (8). Die gleiche Form desselben wird noch durch III, IV, VI, VIII bezeugt, Schloss aber wirklich der zweite Artikel auf diese Weise ab? Ohne Analogie wäre das durchaus nicht; denn N wie das Antiochenum ständen dafür ein (Hahn §§ 73. 63[b]). Aber III, IV, V, VI, VIII, IX belegen noch vor jenem Gliede ein solches von dem Sitzen zur Rechten Gottes. Allerdings finden sich kleine Verschiedenheiten in der Form, doch ist das Gewicht der Zeugen stark genug, um das Vorhandensein jenes Gliedes zu gewährleisten, um so mehr je weniger Beweiskraft das Fehlen in I und II nach allem Bisherigen hat. Was die Form anlangt, so bieten IV und V bloss das Verbum (καθήμενον, ἐκάθισεν), was dort rhetorisch bedingt ist; dagegen haben III, VI, VIII, IX das „zur Rechten Gottes"; III und VIII übereinstimmend ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός und zwar vor dem Verbum (τοῦ πατρός auch IX), dagegen stellt VI das Verbum vor, hat, übereinstimmend mit IX, ἐκ δεξιῶν und endlich für sich allein τῆς δυνάμεως statt τοῦ πατρός. Letztere vereinzelte Abweichung ist eine unverkennbare Reminiscenz aus dem Evangelium (Matth. 26, 64). Dagegen werden wir, wie beim Gliede von der Himmelfahrt, so auch hier der Voranstellung des

1) Vgl. Caspari III, 70 f. und die dort gegebenen Nachweise.

2) Vgl. die vierte antiochenische Formel und die der Synode zu Philippopolis Hahn §§ 86. 88; die erste und vierte sirmische Formel § 90. 94 u. a.

3) Die andern Stellen haben alle das Verbum ἀναληφθῆναι, aber mehrfach, weil sie ein Passivum brauchen.

Verbums den Vorzug geben. Als Verbum haben III, V, VI ἐκάθισεν (bezw. VI καθίσῃ), VIII καθεζόμενος (eine besonders bedingte Aussage über Christi Gegenwart); IV καθήμενον (IX τὴν — καθέδραν). Das legt ein καθίσαντα am nächsten, doch ist καθήμενον, ja selbst eine andere Form (etwa καθεσθέντα) nicht ausgeschlossen. Ob es aber nach III und VIII ἐν δεξιᾷ oder nach VI und IX ἐκ δεξιῶν geheissen hat, wird sich schwerlich ausmachen lassen, zumal da gerade hier auch bei andern Schriftstellern die Handschriften zu variieren pflegen. Demnach stellen wir das Glied so wieder her: καθίσαντα (καθήμενον) ἐν δεξιᾷ (ἐκ δεξιῶν) τοῦ πατρός.

Haben wir hieraus gesehen, dass I und II mit dem Wiederkunftsartikel gleichsam dem Ende zueilten, Vorheriges überspringend, so darf auch die Vermutung nicht von vornherein abgelehnt werden, dass der zweite Artikel noch ein weiteres Schlussglied enthalten habe, das in I und II fehlt. Ein solches wird durch III und VI entschieden gefordert. Denn dort folgt auf das Glied von der Wiederkunft noch dieses: καὶ μενεῖ εἰς τοὺς αἰῶνας (III) oder [ὅπως] καὶ διαμείνῃ σὺν τῷ πατρὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (VI). Achtet man auf das beiderseits Übereinstimmende, so ergiebt sich als wahrscheinlichste Form: μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας. Dieselbe wird durch Analogieen noch ausserdem gesichert (Hahn § 85). Über Sinn und Zweck des Ausdrucks werden wir weiter unten handeln; doch kann schon hier für Zugehörigkeit des Gliedes zum Symbol noch dies geltend gemacht werden, dass es ganz formelhaft, ohne ersichtlichen dogmatischen Zweck, auftritt.

Zum Schlusse liegt uns nur noch eine Frage zur Beantwortung vor, wie wohl die einzelnen Glieder des zweiten Artikels aneinander gereiht waren. Caspari hat ja darauf hingewiesen, dass die polysyndetische Aufzählung ein Merkmal der morgenländischen Symbole sei (III, 179 ff.). Dagegen hat I sämtliche Participia dem einen vorausgeschickten τόν asyndetisch angereiht. Hingegen hat II, wenn wir von den grammatisch bedingten καί vor ἐνανθρωπήσαντα und σαρκὶ σταυρωθέντα absehen, je ein καί vor Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft; und von den Stellen, die nach ihrer Art für diese Frage überhaupt in Betracht kommen, setzt III nach ἐσαρκώθη vor jedem Gliede καί, VI dagegen vor allen Gliedern von der Auferstehung an.[1] Spricht demnach I für asyndetische Aneinanderreihung,

1) D. h. vor der Himmelfahrt ist das bei der Construction nicht erkennbar.

was auf dem Gebiete der orientalischen Formeln doch nicht unerhört wäre (Belege bei Caspari III, 182, Anm. 302), so die andern Stellen für asyndetische Verbindung bis ταφέντα, von da ab für polysyndetische, was ebenfalls nicht aller Analogie entbehrt (vgl. das Jerusalemer Bekenntnis Hahn § 62). Jedenfalls ist durchgeführtes Asyndeton für das Morgenland im allgemeinen unwahrscheinlich; doch werden wir die Verknüpfung der Glieder im Einzelfalle wohl unsicher lassen müssen.

Schliesslich stellen wir das Taufbekenntnis nach unsrer Rekonstruktion zusammen, indem wir die sicheren Stücke durch schrägen Druck, die zweifelhafteren durch gewöhnlichen Druck bezw. noch Klammern und Fragezeichen unterscheiden.

πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, *τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα* ἐκ Μαρίας [*τῆς* παρθένου?] *ἐνανθρωπήσαντα*, [παθόντα??], *σταυρωθέντα, θανόντα, ταφέντα* [?], καὶ [?] *ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, καὶ *ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς* καὶ *καθίσαντα* (sive *καθήμενον*?) *ἐν δεξιᾷ* (sive *ἐκ δεξιῶν*) *τοῦ πατρὸς* καὶ *ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς* καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας. *Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* . . . . [ἄφεσιν ἁμαρτιῶν . . . . ζωὴν αἰώνιον?].

XI. Vergleichung und örtliche, wie zeitliche Bestimmung des Taufbekenntnisses.

Hätten wir mit ganz zweifelsfreien Gründen dargethan, dass unsre Schrift von Marcus als Abt zu Ancyra geschrieben sei, dann würde wohl auch als sicher zu behaupten sein, dass vorstehendes Taufbekenntnis das in jener Gemeinde gebräuchliche gewesen sei. Da aber jenes immerhin nur eine sehr wahrscheinliche Annahme ist, empfiehlt es sich, bei vorliegender Aufgabe einen doppelten Ausgangspunkt zu wählen. Einmal werden wir von dem vorliegenden Taufbekenntnisse ausgehen und es durch Vergleichung mit anderen Formeln und Spuren derselben zu lokalisieren suchen. Das aber könnte nur dann unbedingt auf Ancyra führen, wenn es mit dem etwa anderweitig überlieferten Taufbekenntnis von Ancyra sich deckte. Ein solches aber ist nicht erhalten; denn dass das Bekenntnis, welches Marcell von Ancyra in Rom dem Bischofe Julius vorlegte, im wesentlichen das römische war, ist nicht mehr streitig. Da also auf jenem Wege nur ein mehr oder weniger weiter Kreis sich ergeben wird, innerhalb dessen unser Bekenntnis unterzubringen wäre, so werden wir darnach von der Voraussetzung ausgehen, dass unsre Formel das Taufbekenntnis von Ancyra sei, um zu prüfen, ob dies überhaupt möglich und ob es vielleicht sogar wahrscheinlich sei.

Natürlich zeigt das Bekenntnis mit allen uns sonst bekannten Formeln, insbesondere denen aus dem Orient, eine ausgeprägte Verwandtschaft. Die an den Taufbefehl sich anschliessende Dreigliedrigkeit, die Form des ersten Artikels, die Ausführung der κατὰ σάρκα οἰκονομία des Erlösers in den Participien des zweiten Artikels, die der Bezeichnung der Person attributiv angegliedert sind, auch die

einzelnen Formeln, die hier vorkommen: alles das gehört zu dem grossen gemeinsamen Grundstocke des Taufbekenntnisses überhaupt. Doch zeigt ein Vergleich mit den uns bekannten Gemeindebekenntnissen aus dem Oriente, dass das vorliegende keines der schon bekannten ist; insbesondere ist es weder das jerusalemische noch das antiochenische. Versuchen wir aber positiv es näher zu bestimmen, so stossen wir auf Schwierigkeiten. Während nämlich der Reichtum vorhandenen Materials es für das Abendland ermöglicht hat, provinzielle Typen festzustellen, lässt uns für das Morgenland die Mangelhaftigkeit des Stoffes nichts dem Gleiches wagen. Nur die eine Möglichkeit scheint mir vorhanden zu sein, asiatische und egyptische Symbolformeln zu unterscheiden. Freilich ist es auch hier wesentlich ein Kennzeichen, das zur Zeit vorliegt. Fragen wir nämlich, welches überhaupt die Stellen seien, an denen die Taufbekenntnisse des Orients sich in bezeichnender Weise unterscheiden, so sind folgende zu nennen: 1. die Aussage über den Schöpfer (1. Artikel), 2. die Personbezeichnungen Jesu Christi, 3. die Form des Gliedes von der Menschwerdung und besonders ihrer Einleitung, 4. der Schluss des zweiten Artikels, 5. der ganze dritte Artikel. Leider muss der ganze dritte Artikel für unsre Vergleichung wegfallen; und auch daraus, dass ein Glied, das Gott als Schöpfer bezeichnete, fehlt, lassen sich keine weiteren Schlüsse ziehen, da es nicht über allem Zweifel erhaben ist, dass es wirklich gefehlt habe. Dagegen finden nun die an die Logosbezeichnung angeschlossenen Glieder θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως, die auf die origenistische Christologie zurückgehen, zahlreiche Parallelen in asiatischen Bekenntnisformeln; insbesondere klingen an unser Bekenntnis stark an die Formel des Eusebius von Cäsarea Paläst., über der bekanntlich das Nicänum erbaut ist, mit ihrem τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς (Hahn § 116), sowie die vierte antiochenische Formel θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός — λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν (Hahn § 86). In besonderem Grade charakteristisch sind aber die beiden Stücke ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν beim zweiten Gliede des zweiten Artikels und das καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας am Schlusse desselben. Erstere Formel, die auf Hebr. 1, 1 zurückgeht, findet sich im Bekenntnisse der Const. apost. (Hahn § 64), ferner in den meisten Synodalformeln der orientalischen Semiarianer, so in allen vier antiochenischen und den davon abhängigen bezw. eine derselben

wiederholenden Formeln[1], sodann bei Eunomius, der aus Kappadozien gebürtig und Bischof von Cyzicus in Mysien war[2], bei Asterius, der Bischof von Petra in Arabien war[3], ferner in dem Glaubensdekaloge des Gregor von Nazianz (Hahn § 13), der aus Kappadozien stammend die Taufrede, in der jenes Stück sich findet, 381 zu Konstantinopel hielt[4], in dem pseudoathanasianischen, seit Caspari allgemein dem Apollinaris beigelegten Bekenntnis περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου[5], sowie in dem Unionssymbol der Antiochener, das, vielleicht von Theodoret verfasst, 433 dem Cyrill vorgelegt wurde (Hahn § 99). Man wird also sagen dürfen, dass jener Ausdruck im Bekenntnis uns auf den Kreis von Konstantinopel bis nach Syrien weist. Dagegen findet sich jene Formel in egyptischen Formeln, die auf dem Bekenntnisse zu ruhen scheinen, ja auch sonst bei den egyptischen Kirchenvätern, seit Athanasius wenigstens, nicht. Was zunächst Cyrill von Alexandrien anbelangt, so ist natürlich zweifellos, dass er in seiner Gemeinde ein Taufbekenntnis hatte, was er

---

1) Hahn §§ 84. 85. 115. 86; vgl. dazu die Formel der Synode zu Philippopolis § 88; die ἔκθεσις μακρόστιχος § 89, die erste sirmische Formel § 90.

2) In seiner confessio fidei Rettberg, Marcelliana S. 157 . . τῷ υἱῷ: τὸν ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἐν σαρκὶ, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ἄνθρωπον; sowie im Apologeticus c. 27 mit Anklängen an Constit. apost., vgl. Kattenbusch S. 350.

3) Bei Eus. contra Marc. I, 2 (P. G. 24,784 A) τὸ κατελθὸν ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὡς καὶ (sc. Asterius) αὐτὸς γέγραφε. Dieselben Worte Marcells bei Eus. de eccl. theol. II, 10.

4) Bei Hahn § 13. Es ist in der That nicht verständlich, wie Kattenbusch l. c. S. 366, nachdem er S. 365 u. zugestanden hat, dass Gregor ein Symbol in seiner Gemeinde voraussetzt, behaupten kann, „es sei kein Grund zu vermuten, dass Gregor hier auf irgend ein anderes Symbol anspiele, als N“. Als positiven Grund dafür kann er nur angeben, dass das Sitzen zur Rechten Gottes nicht erwähnt wird, wie denn dies in der Regel sein Hauptgrund ist, um eine Formel auf N zurückzuführen. Dass aber nicht eine der für N bezeichnenden Formeln sich hier findet, erwähnt K. nicht, und würde es eben so wenig erklären können, wie das andere, dass zahlreiche Symbolstücke (vgl. 3. Art. und u. a. auch die obige Formel) darin stehen, die in N fehlen. Das ἐπ᾽ ἐσχ. τ. ἡ. findet sich noch 449 in einem bekenntnismässigen Schreiben Flavians von Konstantinopel (Hahn § 148), sowie im Chalcedonense (l. c. § 77).

5) Bei Hahn § 120. Das würde also auf das Bekenntnis von Laodicea Syriä weisen, wie auch Kattenbusch S. 227 annimmt.

auch selbst wiederholt bemerkt.[1] Es scheint aber ziemlich sicher zu sein, dass er N in seiner Urform, auf das er immer als τὸ τῆς πίστεως σύμβολον zurückkommt, auch als ὁμολογία bei der Taufe verwendet habe.[2] Wo er aber der Menschwerdung sonst gedenkt, da hat er zur Näherbestimmung regelmässig die Formel ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς.[3] Dagegen ist für das ältere egyptische Taufbekenntnis charakteristisch die Verwendung von Hebr. 9, 26 an der betr. Stelle des Bekenntnisses ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας. Dieselbe findet sich in einer vollständigen egyptischen Bekenntnisformel, die bisher völlig unbeachtet geblieben ist[4], in der bekenntnismässigen Stelle des Bischof Alexander (bei Hahn § 65), ferner überall, wo Athanasius mit mehr oder weniger Anklang an das Taufbekenntnis der Menschwerdung Christi gedenkt[5], während die Formel ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν in seinen echten Schriften, so viel ich sehe, überhaupt niemals vorkommt. Aber auch in bekenntnismässigen Stellen aus Schriften, die dem Athanasius zwar abzusprechen sind, aber wohl aus Egypten stammen, findet sich jene Formel wenigstens nach einem ihrer Bestandteile[6], so dass sie mindestens für das 4. Jahrhundert bis zur Wende des

---

1) Z. B. de fide ad reginas II, c. 26 (P. G. 76, 1369 B) c. 37, 1385.

2) Ich gedenke über das Taufbekenntnis in Egypten besonders zu handeln. Einstweilen sei hier verwiesen auf Cyr. ep. 55 (P. G. 77, 289 ff.), in dem er nach der Union von 433 N auslegt, es als ἡ τῆς πίστεως ὁμολογία bezeichnet 293 A und mit der Taufe in Verbindung setzt 313 C D, 316 A B vgl. mit einander Explic. XII capp. zu anath. 1 (P. G. 76, 296 C D) mit den oben angeführten Stellen über das Taufbekenntnis, besonders de fide ad regin. II, c. 26.

3) Aus der Unzahl von Belegen seien nur angeführt de recta fide ad Theodos. c. 41; P. G. 76, 1193 C. c. 42, 1197 A. ep. 1 ad monach. P. G. 77, 21 A. ep. 17, 120 A. ep. 31, 152 C hom. pasch. 17, 781 A.

4) Ich gedenke dieselbe in einer Abhandlung über das egyptische Taufbekenntnis abzudrucken und zu besprechen.

5) Man vgl. aus der Fülle der Stellen or. III contra Arian. c. 31 (P. G. 26, 388); ep. 2 ad Serap. c. 7 (l. c. 620), ep. ad Maxim. philos. c. 2 (l. c. 1088).

6) So in der ἔκθεσις τῆς πίστεως (bei Hahn § 119), contr. Apoll. I, 9 (P. G. 26, 1108 B), besonders c. 20, 1128 C ἀλλ' ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὕτε οὕτω παρείληφεν οὕτε οὕτω παρέδωκεν· ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, τὸν θεὸν καὶ λόγον, τὸν ὄντα πρὸς τὸν θεὸν πρὸ τῶν αἰώνων, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐπιδημήσαντα καὶ ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθέντα υἱὸν ἀνθρώπου κτλ.

5. als Kennzeichen egyptischer Symbolformeln gelten darf.[1] Dagegen ist den asiatischen Formeln der Ausdruck συντέλεια gerade für die mit Christi Wiederkunft eintretende Endzeit geläufig.[2]

In derselben Richtung aber wie die Formel ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν weist auch das μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας am Schlusse des zweiten Artikels. Dass diese Formel gegen Marcell von Ancyra aufgekommen ist, bedarf keines Beweises; der antimarcellische Gegensatz aber hatte seine Stätte nicht in Egypten, sondern bei den Eusebianern Asiens, die ihren bestgehassten Gegner 335 zu Konstantinopel absetzten und dann 341 zu Antiochien seine Lehre in der dritten Formel unter Namensnennung verwarfen (Hahn § 86), nachdem sie schon in der ersten auf sie hingedeutet hatten. Auch die später sich bildende homöusiastische Partei, an deren Spitze Marcells Nachfolger Basilius von Ancyra stand, setzte die Gegnerschaft fort. Neben dem Sabellianismus Marcells stach man vor allem die eine Lehre von ihm auf, dass er nach 1 Cor. 15, 28 ein Ende des Königtums Christi behauptete. Dem gegenüber findet sich in wörtlicher Übereinstimmung mit unsrer Formel ein καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας in der dritten antiochenischen Formel, ähnliche Ausdrücke aber, die das Gleiche besagen, in der ersten und vierten und den davon abhängigen Formeln.

Alles in allem gerechnet bietet unsre Formel die meisten Berührungspunkte mit der vierten antiochenischen Formel, die als ein Werk der orientalischen Eusebianer, wenn nicht gar der vier mit ihrer Überreichung betrauten Bischöfe Narcissus von Neronias, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraklea und Marcus von Arethusa in Syrien im besonderen anzusehen ist; namentlich stimmen ausser in den schon berührten Punkten beide Formeln in der reichlichen Gliederzahl des zweiten Artikels überein, während wir sonst bei den

---

1) Didymus (P. G. 39) erwähnt zwar wiederholt das trinitarische Taufbekenntnis (de spir. scto I, 15, 304. II, 12; 669. 672), aber ohne genauer die Formulierung anzudeuten; inbezug auf die Menschwerdung findet sich einmal die Formel ἐν ὑστέροις καιροῖς I, 27, 404. Gegen obigen Satz spricht nicht, dass in der Synodalformel von Seleucia (Hahn § 95) jene volle Formel sich findet, denn bei Abfassung derselben hat an bevorzugter Stelle Bischof Georg von Alexandrien mitgewirkt, der nebst Acacius seiner Unterschrift die vollere Gestalt giebt: — Γεώργιος . . ἐξεθέμην τὴν πίστιν οὕτως, ὁμολογῶ φρονεῖν ὡς πρόκειται Epiphan. haer. 73, 26.

2) Vgl. die 4. antiochenische Formel (Hahn § 86), die erste sirmische (§ 90) und adv. Nestor. c. 29 τὴν ἡμέραν τῆς συντελείας.

orientalischen Symbolen hier starke Verkürzungen antreffen. Man vergleiche nämlich:

4. antiochenische Formel	Marcus
τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς[1]	τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς
ἐνανθρωπήσαντα	σαρκωθέντα, γεννηθέντα (ἐκ Μαρίας)
καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου	ἐνανθρωπήσαντα
	(παθόντα??)
τὸν σταυρωθέντα	σταυρωθέντα
καὶ ἀποθανόντα	θανόντα
καὶ ταφέντα	ταφέντα
καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν	καὶ ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς
καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός,	καὶ καθίσαντα ἐν δεξιᾷ (sive ἐκ δεξιῶν) τοῦ πατρὸς
καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς	καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·	
οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμενεῖ εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας.	καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας.

Wesentlich unterscheidet sich unsre Formel von jener nur dadurch, dass sie das Glied σαρκωθέντα hat. Dieses findet sich in keinem der spezifisch syrischen Symbole, dagegen in der Glaubensregel bei Irenäus und Origenes, ferner im Bekenntnis von Jerusalem und in dem des Eusebius von Cäsarea, aus welchem es in N übergegangen ist, endlich (wohl von Jerusalem her) in den Bekenntnissen des Epiphanius, infolgedessen auch in C.[2] Somit weist auch dieses Glied nicht mit irgendwelcher Notwendigkeit nach Egypten, vielmehr hatte hier das ältere Bekenntnis wohl an der betr. Stelle

1) Das blosse δι' ἡμᾶς hat auch das Antiochenum (Hahn § 63).

2) S. die betr. Stellen bei Hahn (§§ 1. 9. 62. 116. 67. 68). In dem von Arius überreichten Bekenntnis bietet Socrates σαρκωθέντα. dagegen Sozomen. mit Epiph. Scholast. σάρκα ἀναλαβόντα s. Hahn § 118.

eine ganz andere Formel, nämlich: ἐπιδημήσαντα ἐν σαρκί.[1] Nur also Syrien selbst scheint durch das Vorhandensein von σαρκωθέντα als Ort für unser Symbol ausgeschlossen zu sein. Unser bisheriges Ergebnis ist mithin dieses, dass unser Bekenntnis nicht nach Egypten, sondern nach Asien (mit Einschluss von Konstantinopel) gehört, doch wahrscheinlich nicht nach Syrien.

In diesen freilich noch recht weiten Kreis gehört auch Ancyra, so dass schon die bisherige Vergleichung zu dieser von andersher gewonnenen Lokalisierung im allgemeinen stimmt. Wir verfolgen nunmehr im besonderen etwaige Spuren des ancyranischen Bekenntnisses, um zunächst zu erkennen, ob etwa von hier aus entscheidende Gründe gegen unsre Bestimmung sich ergeben. Es liegt nahe, da bei Marcell von Ancyra einzusetzen, der nicht bloss Bischof dieser Stadt, sondern jedenfalls aus Galatien, wahrscheinlich aus Ancyra selbst gebürtig war.[2] Dass jenes Bekenntnis, welches Marcell dem Bischof Julius von Rom überreichte, nicht das ancyranische, sondern das römische war, ist, wie schon bemerkt wurde, gewiss. Bedenkt man aber, dass Marcell natürlich wusste, dass R bei der Taufe in Rom bekannt wurde, ferner dieses, dass das Vorhandensein irgend eines Taufsymbols für Ancyra natürlich ebenso anzunehmen ist, wie es für die meisten Kirchen des Ostens direkt bezeugt ist, endlich, dass Marcell unter Wahrheitsbeteuerung von dem hier abgelegten Bekenntnisse sagt[3], er habe den darin bezeugten Glauben gelernt und sei ihn aus der heiligen Schrift von den gläubigen Vorfahren gelehrt worden, wie er ihn auch selbst in der Kirche Gottes lehre, so wird anzunehmen sein, dass er auch in Ancyra ein der Hauptsache nach ähnliches Symbol hatte. Er konnte aber, zumal bei der allem Mechanismus abholden Freiheit der morgenländischen Christen,

---

1) Vgl. vorläufig das Bekenntnis Alexanders Hahn § 65 und aus Ps. Athanasius die oben S. 152 Anm. 6 angeführte Stelle.

2) Vgl. den Nachweis bei Caspari III, S. 44 Anm. 75.

3) Epiph. haer. 72, 2 (ed. Dindorf) ἀναγκαῖον ἡγησάμην — ἔγγραφόν σοι τὴν ἐμαυτοῦ πίστιν μετὰ πάσης ἀληθείας τῇ ἐμαυτοῦ χειρὶ γράψας ἐπιδοῦναι, ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην. l. c. 3 ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων γραφῶν εἰληφὼς τὴν πίστιν καὶ παρὰ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων διδαχθεὶς ἔν τε τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ κηρύττω κτλ. Dass aber wegen der Berufung auf die Schrift nicht die Beziehung auf das Taufbekenntnis abzulehnen, oder eine „doppelte Quelle", wie Kattenbusch S. 352 Anm. 8 von occidentalischen Voraussetzungen aus meint, anzunehmen ist, wird der nächste Abschnitt beweisen.

die Form von R als Ausdruck seines Glaubens verwenden in derselben Überzeugung, mit der sogar der Abendländer Cassian bei seiner Bestreitung des Nestorius vom antiochenischen Bekenntnisse sagt: symbolum quod ecclesiarum omnium fidem loquitur (de incarn. domini VI, c. 3). Bestätigend tritt hierzu eine andere Aussage Marcells. In seinem Hauptwerke, dessen Bruchstücke uns Eusebius aufbehalten hat, führte Marcell aus einem Briefe des Asterius folgende Stelle an, die unverkennbar das verkürzte Taufbekenntnis darstellt: γέγραφε πιστεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεὸν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καί φησιν, ἐκ τῶν θείων γραφῶν μεμαθηκέναι τοῦτον τὸν τῆς θεοσεβείας τρόπον.[1] Marcell fügt daran den Ausdruck seiner völligen Beistimmung κοινὸς γὰρ οὗτος ἁπάντων τῆς θεοσεβείας ὁ τρόπος· πιστεύειν εἰς πατέρα, καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα. Das trinitarische Bekenntnis ist der grosse Gemeinbesitz der Christenheit, so schrieb Marcell gegen 335; dass aber zu diesem Gemeinbesitze auch die κατὰ σάρκα οἰκονομία des Sohnes Gottes und die Zukunftshoffnung gehörte, sowie dass jener Gemeinbesitz im Bekenntnis bei der Taufe ausgesprochen wurde, sollte, für das 4. Jahrhundert wenigstens, eines Beweises nicht mehr bedürfen. In der That finden wir auch bei Marcell einige Spuren, die auf sein eignes Taufbekenntnis schliessen lassen. Schon das ζωὴν αἰώνιον, das er bei der oben angegebenen Gelegenheit an R anfügt, wird am besten auf diese Weise erklärt werden. Doch diese Erklärung, auch wenn sie die einzig mögliche wäre, könnte uns nicht viel helfen. Denn einmal haben wir über die Zusätze im dritten Artikel bei Marcus nur sehr schwache Mutmassungen aufstellen können, andrerseits würde, auch wenn ein ζωὴν αἰώνιον am Schlusse erwiesen wäre, dies vielmehr eine Gleichheit unsrer Formel mit den andern morgenländischen Symbolen, als irgend etwas für sie Charakteristisches sein. Eben so wenig kann es auffallen, dass nicht nur in jenem Bekenntnisschreiben, sondern auch sonst bei Marcell häufig die Formel ὁ παντοκράτωρ θεός vorkommt.[2] Dagegen sind aus dem Schreiben an Julius folgende Stellen beachtenswert 73, 2 (Dindorf p. 271 f.): πιστεύω δὲ ἑπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς ὅτι εἷς θεὸς καὶ ὁ τούτου

1) Eus. contr. Marcell. I, 4 (P.G. 24, 752 f.). Durch ein Versehen legt Hort two dissertations S. 20 Anm. 2 diese Formel dem Marcell selbst bei.

2) Epiph. l. c. und im allgemeinen Rettberg: Marcelliana 1794, fragm. 16. 46. 54. 104 (p. 92).

μονογενὴς υἱὸς λόγος — οὗτος υἱὸς, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία, οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ λόγος ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα τὰ γενόμενα γέγονε, καθὼς τὸ εὐαγγέλιον μαρτυρεῖ (folgen Schriftstellen). οὗτος ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθὼν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε. Dass Marcell hier bereits eine Bekenntnisformel vorschwebe, zeigt das Auftreten stereotyper Glieder vor allem am Schlusse. Man wird zunächst an N denken, zumal es überhaupt verwunderlich ist, warum Marcell nicht in dieser Gestalt seinen Glauben bekannt hat. Daran kann erinnern das κατελθὼν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, denn wenigstens das διὰ τὴν ἡμ. σ. findet sich ausser bei Eusebius nur in N und davon abhängigen Formeln, während das κατελθόντα häufiger ist. Da aber die andern Stücke unsrer Stelle N fremd sind, so wird man schwerlich überhaupt auf dieses, sondern auf das lokale Bekenntnis des Marcus zurückgehen müssen. Vergleicht man die sich ergebende Formel mit der unsern, so lassen sich folgende Übereinstimmungen beobachten: 1. das ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, 2. die Dreiteiligkeit des Gliedes von der Menschwerdung, 3. das γεννηθέντα, sowie der Umstand, dass es an zweiter Stelle steht. Dagegen unterscheidet sich die Formel Marcells bestimmt 1. durch ein κατελθών statt des fehlenden σαρκωθείς, 2. durch διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν statt δι' ἡμᾶς, 3. durch τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε statt ἐνανθρωπήσαντα. Doch ist letzteres wohl nur scheinbar, denn unmöglich könnte das Bekenntnis gelautet haben τὸν — γεννηθέντα, ἄνθρωπον λαβόντα; sondern ein ἐνανθρωπήσαντα, das ja auch in N steht, ist das wahrscheinlichste. Nimmt man diese Beobachtungen zusammen, so ist auf der einen Seite zuzugestehen, dass jene Berührungen nicht derart sind, dass es sich auch nur wahrscheinlich machen liesse, unsre Formel sei das Bekenntnis gerade von Ancyra; andrerseits aber wird man ebenfalls zugestehen müssen, dass kein nur irgendwie gewichtiger Grund sich ergiebt, unsre Annahme schlechtweg abzulehnen. Denn der Wortlaut Marcells an jene Stellen darf um so weniger gepresst werden, als er ja eben im Begriff ist, eine feste Formel, nicht aber sein, sondern das römische Taufbekenntnis anzuführen; und Marcus Eremita selbst bietet bei freieren Anführungen ähnliche Ausdrücke.[1] Einen weiteren Ertrag bieten

1) Z. B. das κατῆλθε ad Nicol. c. 8, 1041 D und c. 9, 1044 B τὴν ἐν μήτρᾳ τοῦ θεοῦ λόγου κατασκήνωσιν, τοῦ ἀνθρώπου ἀνάληψιν.

Marcells Bruchstücke nicht. Doch sind uns noch einige Bekenntnisformeln der Marcellianer von Ancyra erhalten, die wir auszubeuten suchen müssen. Ein erstes Bekenntnis legten die Marcellianer 371/72 dem Athanasius auf einer Synode in Alexandrien vor, wohin sie gezogen waren, um Anerkennung und Schutz zu finden.[1] Um ihren Glauben befragt, setzten sie und zwar erst in Egypten ein Schriftstück auf, in dem sie ähnlich wie Marcell in Rom ihren Glauben bekannten. Dasselbe ist nach einem sehr häufig vertretenen Typus zweigliedrig, indem es zuerst den Trinitätsglauben, darnach die ἔνσαρκος παρουσία des Erlösers behandelt[2], woraus natürlich nicht zu schliessen ist, dass jene Ancyraner ein dermassen gegliedertes Taufbekenntnis gehabt hätten. Denn die so naheliegende Zusammenordnung bezw. Scheidung des Trinitarischen und des Christologischen befolgt z. B. gelegentlich auch Rufin, während doch sein Symbol die regelmässige und allgemeine Anordnung aufweist.[3] Nun ist in hohem Grade beachtenswert, dass jene Ancyraner bei der Erörterung der Gottheit des heiligen Geistes darauf verweisen, dass ja die christliche Taufe auf Vater, Sohn und Geist gespendet werde, und dass ein Glaube sei εἰς ἕνα θεὸν δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Aber bestimmte Schlüsse auf die Gestalt ihres Taufbekenntnisses zu ziehen, verbietet sich aus zwei Gründen. Einmal nämlich berufen sich die Marcellianer gleich eingangs auf N als Ausdruck ihres Glaubens und führen reichlich Formeln daraus an; sodann aber macht der Umstand, dass sie in Egypten schrieben, ferner der Zweck des Schreibens[4], sowie das Beispiel Marcells es wahrscheinlich, dass das egyptische Taufsymbol ihre Darlegung beeinflusst habe. In der That finden wir hier statt des von Marcell dargebotenen ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν die für Egypten bezeichnende Formel ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων.[5] Immerhin erinnert die Formulierung der Menschwerdung,

1) Dasselbe findet sich bei Montfaucon Coll. nov. patr. II, 1 ff., auch bei Rettberg l. c. p. 112 ff. Über die geschichtlichen Verhältnisse s. Th. Zahn, Marcell von Ancyra S. 90 ff.

2) Rettb. S. 114 ἵνα δὲ μή τίς ποτε ἡμᾶς καὶ περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διαβάλλῃ ματαιολογῶν, ἀκολούθως καὶ περὶ τούτων γράφομεν κτλ.

3) Comment. in symb. apost. c. 39 (P. L. 21, 377) c. 48. Vgl. darüber noch Abschnitt 13.

4) Egyptische Bischöfe sollten dies Bekenntnis unterschreiben und thaten dies auch, Montfaucon l. c. p. LXV.

5) Die ganze Stelle lautet nach der Einleitung (s. oben Anm. 2) γράφομεν

obgleich wesentlich Schriftstellen verwendet werden, mit dem σὰρξ ἐγένετο und τὸ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς an unsere Formel, so dass auch von hier aus gegen unsre Lokalisierung entscheidende Gründe sich nicht ergeben. Auf Grund ihrer Anerkennung durch Athanasius wendeten sich nun 375 die Marcellianer von Ancyra mit einem neuen Schreiben an einige egyptische Bischöfe, welche um ihres nicänischen Bekenntnisses willen vertrieben in Diocäsarea lebten.[1] In diesem aber bekennen sie sich nicht bloss eingangs im allgemeinen zu N, sondern führen es zum Schluss auch wörtlich als Ausdruck ihres Glaubens an. Daraus ist natürlich nicht zu folgern, dass sie N zum Taufbekenntnisse gemacht hätten; aber auch Spuren des ancyranischen Taufbekenntnisses sind da nicht zu erwarten. Auch hier wird erst der trinitarische, dann der christologische Glaube abgehandelt. Bemerkenswert sind daraus die Formel ὁ θεὸς λόγος, die sich bei Marcell nicht findet[2], sowie die Beschreibung der Menschwerdung: περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν ὅτι υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἄνθρωπος γέγονε χωρὶς ἁμαρτίας, κατὰ πρόσληψιν πάσης ἀνθρωπείας φύσεως, τουτέστι ψυχῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς καὶ σαρκὸς ἀνθρωπίνης.[3]

Je weniger Ausbeute hier zu gewinnen war, um so mehr sieht

ὅτι ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς οὐχ ὥςπερ εἰς τοὺς προφήτας ἐγίνετο, οὕτως καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἦλθεν εἰς ἅγιον ἄνθρωπον, ἀλλὰ πιστεύομεν ὅτι κατὰ τὸν Ἰωάννην ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἔλαβε δούλου μορφὴν τὸ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, ἵνα ὡς εἶπεν αὐτὸς τελειώσῃ τὸ ἔργον τοῦ πατρὸς, καὶ οὕτως τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐν αὐτῷ τελειώσας καὶ συνάψας τῇ θεότητι εἰςαγάγῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Auch letzteres erinnert an Egypten, vgl. das Bekenntnis des Arius (Hahn § 118).

1) Bei Epiph. haer. 72, 11. 12. Zum Geschichtlichen vgl. Zahn, Marcell von Ancyra S. 91 f.

2) Man darf wol vermuten, dass durch die Bezeichnung ὁ θεὸς λόγος statt ὁ τοῦ θεοῦ λόγος der λόγος selbständiger gestellt und jeder sabellianische Schein vermieden werden sollte. Ganz entsprechend hat die Formel polytheistischen Klang.

3) Angemerkt zu werden verdient, dass Photin, der bekannte Schüler Marcells und selbst ein Galater, nach Rufin einen Kommentar über das „apostolische Symbol" geschrieben hat, den wir uns nach Analogie des Rufinischen werden vorzustellen haben; vgl. comm. in symb. apost. c. 1 et quidem comperi nonnullos illustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse, Photinum vero haereticum scio eatenus conscripsisse, non ut rationem

man sich auf Basilius angewiesen, der nach der Absetzung Marcells 336 Bischof von Ancyra wurde und als solcher seit 350 zu immer grösserem Ansehen unter den Orientalen emporstieg. Aber auch hier fällt wenig ab. Seine Schriften sind leider verloren gegangen[1]; und auch die Synodalgeschichte bietet nichts Stichhaltiges. Zu Philippopolis unterschreibt auch er die sogen. vierte antiochenische Formel[2], die mit unsrer, wie wir sahen, grosse Verwandtschaft aufweist; aber ein Miturheber derselben ist er, so viel wir wissen, nicht gewesen. Als ein Haupt der Semiarianer bekannte er sich auf der ersten Synode zu Sirmium 351 und jedenfalls auch auf der dritten 358 zu eben jener Formel.[3] Unmittelbar vor letzterer hatte eine Synode zu Ancyra unter der Führung des Basilius statt; aber auch sie berief sich nur auf jene älteren Formeln und gab dogmatische Erläuterungen, aus denen nur hervorgehoben sei, dass auch hier wie überall der trinitarische Glaube als der der katholischen Kirche gemeinsame, als begründet auf den Taufbefehl und als bewusstes Geisteseigentum der Getauften bezeichnet wird.[4] Im folgenden Jahre unterschrieb Basilius die von Marcus von Arethusa verfasste vierte sirmische Formel (bei Hahn § 93) mit folgendem, wesentlich dogmatisch bedingten Zusatz: ὅμοιον ὁμολογῶν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα· κατὰ πάντα δὲ οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι, ὡς υἱὸν κατὰ τὰς θείας γραφάς, πνεῦμα ἐκ πνεύματος, ζωὴν ἐκ ζωῆς, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἐκ θεοῦ, ἀληθινὸν υἱὸν ἐξ ἀληθινοῦ, σοφίαν υἱὸν ἐκ σοφοῦ θεοῦ

---

dictorum audientibus explanaret, sed ut simpliciter et fideliter dicta ad argumentum sui dogmatis traheret. Darnach kann es sich nicht um ein Privatsymbol des Photin gehandelt haben, denn die Worte der Formel waren nach Rufin die schlichten und gläubigen der Apostel, nur legte sie Photin in seinem Sinne aus. Die verloren gegangene Schrift würde uns wahrscheinlich das Symbol von Sirmium, wo Ph. Bischof war, kennen lehren.

1) S. bei Hieron. de vir. ill. cap. 89, darunter eine Schrift gegen Marcellus.

2) S. Hilar. Pictav. ex op. histor. fragm. III (P. L. 10, 676 f.).

3) Hefele, Konziliengeschichte I², S. 684 f.

4) Das Synodalschreiben steht bei Epiph. haer. 73, 2—11, vgl. bes. n. 2 τὴν εἰς τὴν ἁγίαν τριάδα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πίστιν; n. 3 ἡ πίστις ἡμῶν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμά ἐστιν. οὕτω γὰρ ἐδίδαξε τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς εἰπὼν πορευθέντες κτλ. οὐκοῦν οἱ ἀναγεννώμενοι εἰς ταύτην τὴν πίστιν εὐσεβῶς νοεῖν τὰς ἐκ τῶν ὀνομάτων ἐννοίας ὀφείλομεν.

καὶ πατρός, καὶ καθάπαξ κατὰ πάντα τὸν υἱὸν ὅμοιον τῷ πατρὶ, ὡς υἱὸν πατρί. Gewiss waren die Formeln θεὸν ἐκ θεοῦ u. ä. schon vor dem N nicht selten und besonders durch dasselbe in Curs gebracht, aber immerhin darf diese Berührung mit unsrer Formel angemerkt werden. Nachdem das negative Resultat, das sich aus den Schriften Theodots von Ancyra ergab, schon früher festgestellt ist, kann hier schliesslich nur noch bei einem Rat gesucht werden, nämlich dem Asketen Nilus, den wir schon früher wenigstens als Galater erkannt haben. Sollte er also auch nicht für Ancyra das Beweismaterial liefern, so wäre es immerhin schon wichtig, wenn er überhaupt ein Taufbekenntnis hätte. Freilich ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, dass er erst in Konstantinopel getauft worden ist, wo er in der Ehe lebend ein hohes Staatsamt bekleidete, ehe er gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Asket nach dem Sinai ging. Aber auch dann wäre das Ergebnis wichtig, um vielleicht durch den Vergleich der Formeln das negative Ergebnis zu liefern, dass unsre Formel das Bekenntnis von Konstantinopel nicht sein kann. Zunächst ist nun zweifellos, dass Nilus ein Taufbekenntnis hatte, denn er erwähnt wiederholt die ἀποταγή (Abrenuntiation) und συνταγή und zwar in deutlicher Verbindung mit der Taufe. Von uraltersher ging bekanntlich dem Taufbekenntnisse die Entsagungsformel vorauf, mit der das Bekenntnis (πιστεύω κτλ.) verknüpft wurde durch ein zwischengeschobenes καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ. Nilus giebt nun den Rat, beim Ausgehen zuerst zu sprechen: ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ, und dann sich mit dem Kreuze zu zeichnen (ep. III, 287 P. G. 79). Das ist aber genau die uralte Abrenuntiationsformel[1] und also eine Wiederholung des Taufgelübdes, wie zum Überfluss noch folgende Stelle beweist: „nicht wird Glaube und Taufe vom ewigen Feuer retten, ohne Werke der Gerechtigkeit. Εἰ γὰρ συνετάξω τῷ Χριστῷ, τήρει τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (instit.

1) Schon Tertullian (z. B. de corona c. 3) und Origenes exhort. ad martyr. c. 17 (P. G. 11, 585) belegen sie; und zwar wurde sie auch meist in solch direkter Anrede ausgesprochen, vgl. Cyrill cat. myst. I, 4. Chrysost. hom. II ad illum. catech. n. 4. 5 u. a. Anders Const. apost. VII, 41. Oft stand noch καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου oder καὶ τοῖς ἔργοις σου darin. Dass schon das blosse Vorkommen der Entsagungsformel bei einem Schriftsteller auch ein Taufbekenntnis voraussetzt, begründet Caspari Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII (1886) S. 361 Anm. 3.

ad monach. P. G. 79, 1240). Die enge Zusammengehörigkeit von Abrenuntiation und Bekenntnis wird auch durch folgende Stelle belegt: „wer die ἀποταγή als Kreuz und Tod bekannt hat und kein Zeichen der Tötung aufweist“ (de volunt. paupert. c. 33 (1008); vgl. noch l. c. 34 πλεῖον γὰρ τούτων ἁπάντων φιλεῖσθαι θέλει ᾧ συνετάξω Χριστός. Beachten wir, wie in der vorletzten Stelle Kreuz und Tod Christi als Gegenstand des Taufbekenntnisses bezeichnet werden, ferner, dass auch Nilus von einem Unterrichte der Katechumenen weiss[1], so sind wir nicht etwa bloss berechtigt, sondern schlechthin verpflichtet, diejenigen Stellen, die uns nach der Analogie zahlreicher Formeln an das Taufbekenntnis erinnern, nicht auf ein schillerndes κήρυγμα, sondern auf das formulierte Bekenntnis zu beziehen. Das Ergebnis bei Nilus ist in hohem Grade überraschend. Für den ersten Artikel giebt uns ep. I, 206 zunächst die bekannte Urgestalt an die Hand, wenn es da heisst: φῶς οἰκεῖν ἀπρόσιτον φησὶ τὸν παντοκράτορα θεὸν καὶ πατέρα ὁ μακάριος Παῦλος, denn an der zitierten Stelle 1 Tim. 6, 16 finden sich ganz andere Benennungen Gottes.[2] Ziemlich reichlich fliessen die Quellen für den zweiten und dritten Artikel. Für jenen besonders kommen folgende Stellen in Betracht. Bei einer Erklärung des Wortes Pauli 2 Cor. 5, 16 sagt Nilus (ep. I, 149): ἐπειδὴ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ὁ δεσπότης ἄνθρωπος γενόμενος, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος, ἵνα δείξῃ ἀληθινὴν τὴν ἰδίαν σάρκωσιν, so habe er alles menschlich Niedrige erlitten, dessen Aufzählung schliesst mit καὶ ἐσταυρώθη καὶ τὰ ἑξῆς. In unmittelbarem Anschlusse daran fährt er fort: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ τὴν ἐκ νεκρῶν unterstehe er nicht mehr den menschlichen Schwachheiten. Denn sei er auch jetzt und in Ewigkeit ἐν τῷ ἁγίῳ σώματι τῷ πρώην ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντι, καὶ ταφέντι, καὶ ἀναστάντι ἐκ νεκρῶν, so werde er doch nichts Menschliches mehr leiden. Damit ist zu vergleichen ep. II, 233: wenn nicht Christus, Gott über alles und wohlthätiger Gott, τεθνηκὼς ἐκ νεκρῶν ἀληθῶς ἐγήγερται, dann ist unser Glaube nichtig, dann geniessen wir auch nichtigerweise das heilige Abendmahl, ἵνα καταγγείλωμεν οὐ μόνον τὸν θάνατον (1 Cor. 11, 26) καὶ τὴν ταφήν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἔγερσιν, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὴν ἀκατάπαυστον βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ. Wie

1) Ep. I, 246 τῶν νεωστὶ προσελθόντων θεῷ καὶ τέως κατηχουμένων.

2) Vgl. ep. I, 113 πάντα γὰρ δυνατὰ θεῷ παντοκράτορι καὶ πάντα ἰσχύοντι.

hier die Hinzufügung des ταφήν zu dem τὸν θάνατον bei Paulus, so nötigt dort schon das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου neben der allen Bekenntnisformeln entsprechenden Gliederfolge an das Taufbekenntnis zu denken. Endlich nehmen wir eine Stelle hinzu, die auch für den 3. Artikel in Betracht kommt, ep. II, 39: μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ζῶν λόγος ἐστὶν καὶ ἐνυπόστατος λόγος ὑπάρχει, ἀπαθῶς ἐκ πατρὸς πρὸ πάντων αἰώνων καὶ χρόνων γεγεννημένος[1], μόνος ἐκ μόνου μονογενὴς, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, τῷ ἰδίῳ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιος — πάντων ὑλικῶν δημιουργός, σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ προσκυνητῷ πνεύματι. Einzelne Stellen, die nicht durch sich selbst einleuchten, können erst bei der zusammenfassenden Untersuchung herangezogen werden. Für diese geben entscheidende Richtpunkte die Stellen bei Nilus, die vom heiligen Geiste handeln. Zu der soeben angeführten tritt ep. II, 204, wo es heisst: τὸ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν πνεῦμα, τὸ συνπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, μονοειδὲς ὑπάρχον, πολλὰς ἐνεργεῖ ἀρετάς. Als eine der Wirkungen wird genannt: τοῦτο διὰ τῶν προφητῶν πρώην τὰς σεβασμίους γραφὰς ἀπεφθέγξατο. Die wichtigste Stelle ist aber ep. II, 210, wo Nilus eine Anfrage, ob der heilige Geist dem Vater und Sohne wesensgleich sei, folgendermassen beantwortet: ἡμεῖς δὲ (betont voran), οὕτως ἔχομεν, καὶ οὕτω πιστεύομεν παρὰ πατέρων θείων δεδιδαγμένοι, καὶ οὕτως ὁμολογοῦμεν, ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ τὸ πανάγιον πνεῦμα, τὸ παράκλητον, συναΐδιον, σύνθρονον συμβασιλεῦον, συνδοξαζόμενον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ εἰς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Daneben darf auch noch auf ep. I, 44 verwiesen worden, wo er sagt, dass die Abendmahlselemente sich verwandeln: μετὰ τὰς φοβερὰς ἐκείνας ἐπικλήσεις, καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀγαθοῦ πνεύματος. Wer dies liest, wird sofort an C erinnert, denn eine solche beinahe wörtliche Übereinstimmung mit seiner Terminologie über den heiligen Geist steht in der Literatur vor 451 einzig da. Wir vermuten also, dass das Taufbekenntnis, welches Nilus zweifellos hatte und bekannte, wahrscheinlich C gewesen sei, und erproben dies noch im einzelnen dadurch, dass wir C hersetzen und mit schrägem Druck die Stellen hervorheben, für

1) Das γεννᾶσθαι πρὸ τῶν αἰώνων findet sich noch öfter ep. I, 193. II, 323.

die sich bei Nilus Parallelen finden, diejenigen, für die eine wörtliche Parallele[1] sich nachweisen lässt, noch durch gesperrten Druck auszeichnend. Da aber für den 3. Artikel nur Wesensaussagen über den heiligen Geist in Betracht kommen, so ist es billig, dass wir die andern Stücke desselben beiseite lassen.

πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα *κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ*, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, *ὁμοούσιον τῷ πατρί*, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·[2] τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν* κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*[3] καὶ *ἐνανθρωπήσαντα*[4], *σταυρωθέντα τε* ὑπὲρ ἡμῶν *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* καὶ παθόντα καὶ *ταφέντα*[5] καὶ *ἀναστάντα* τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς[6], καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ *δόξης* κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*. Καὶ *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, τὸ κύριον, *τὸ ζωοποιόν*, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*.

Um die Beweiskraft dieser Vergleichung zu beurteilen, ist noch

---

1) Durch den Ausdruck „wörtliche Parallele" soll angedeutet werden, dass es sich dabei nicht um buchstäbliche Identität handelt, noch auch handeln kann.

2) Doch ist dafür wenigstens zu vergleichen das πάντων ὑλικῶν δημιουργός ep. II, 39.

3) Vgl. noch ep. II, 40 ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ μετὰ τὸ σχηματισθῆναι, ἤτοι σωματωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου — ἔμεινε γὰρ θεὸς καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν. II, 180 διότι (sc. Μαρία) θεὸν σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ αὐτῆς κεκυοφόρηκεν. III, 91 εἰς ὑπάρχει ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς παρθένου.

4) Vgl. noch ep. II, 187 προσκυνείσθω μὲν οὖν ὡς θεῷ, πιστευέσθω δὲ ὅτι καὶ ἠνθρώπησε.

5) An der Hauptstelle ep. I, 149 fehlt auch wie hier die Erwähnung des Todes, während sie an der anderen ep. II, 233 durch den Zusammenhang und eine Schriftstelle veranlasst ist.

6) Nilus allerdings hat hier wiederholentlich ἐκ νεκρῶν ep. I, 149; doch kann wohl daraus kein entscheidender Grund gegen die Identifizierung abgeleitet werden.

an folgendes zu erinnern. Ganz ohne Bedeutung ist der Umstand, dass sich manche Glieder des ersten und zweiten Artikels bei Nilus zufällig nicht belegen lassen, umsomehr als darunter solche sind, die in keinem Taufbekenntnisse fehlten, wie z. B. das ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Dagegen ist darauf zu achten, dass C und Nilus in den gemeinsamen Gliedern eine sehr oft wörtliche Übereinstimmung aufweisen, die teils im ersten Gliede des zweiten Artikels[1], teils in der für C bekanntlich charakteristischen Form des dritten Artikels so überraschend ist, dass wir damit den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für unsre Behauptung erreicht zu haben meinen:

Das Taufbekenntnis, welches Nilus voraussetzt, ist das Nicäno-Constantinopolitanum.

Dies Ergebnis ist für die Symbolgeschichte von höchster Bedeutung. Denn daraus folgt weiter mit fast zweifelloser Gewissheit, dass Nilus, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Taufe empfing, nicht in Galatien, sondern vielmehr in Konstantinopel getauft wurde, was uns auch aus andern Gründen wahrscheinlicher zu sein schien, oder wenigstens, dass Nilus in seinen Schriften nur auf das Taufbekenntnis von Konstantinopel Bezug nimmt. Denn eine Verwendung von C als Taufbekenntnis in Galatien ist für jene Zeit nach der Geschichte dieser Formel völlig ausgeschlossen, wie denn noch im Jahre 431 gegenüber den Zitaten des Nestorius (s. u.) Theodot von Ancyra als nicänisches Symbol nur die Urform N gerade so als ihm einzig bekannt und geläufig anführt, wie das Cyrill von Alexandrien überall thut.[2] Dagegen hat schon die bisherige Symbolforschung einen lokalen Brauch von C in Konstantinopel für die Zeit vor 451 vermuten müssen.[3] Um der Wichtigkeit der Sache willen und um unserm Ergebnisse noch eine festere Unterlage zu geben, wollen wir noch den weiteren Spuren nachgehen, die auf C als das Taufbekenntnis von Konstantinopel führen. Es ist noch nicht genügend gewürdigt worden, in welcher Weise Nestorius als

1) Durch dessen Form schon ist die Möglichkeit ganz ausgeschlossen, dass N das Taufbekenntnis des Nilus sei.

2) Die Tragweite dieses speziellen Zeugnisses kann allerdings erst durch das Folgende einleuchten.

3) Hort: two dissertations S. 114: we have already seen (p. 75) that the circumstances under which it (sc. C) was presented at Chalcedon lead to the supposition that it had some kind of local currency at Constantinople.

Patriarch von Konstantinopel C verwendet; denn Hort macht zwar auf die Hauptstellen aufmerksam (l. c. S. 112 Anm. 2), jedoch ohne sie entsprechend auszunutzen.[1] Wiederholt nämlich führt Nestorius als nicänisches Bekenntnis eine Formel an, die mit C aller Wahrscheinlichkeit nach identisch ist.[2] Das wäre freilich nicht sicher, wenn es sich bloss so verhielte, wie es nach Hort scheint, dass Nestorius die Formel σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου als aus N anführte, worin sie bekanntlich nicht steht. Aber schon in einer Anmerkung macht Hort auf einige andere Spuren aufmerksam, die sich noch vermehren lassen. Für die Beurteilung der Stellen, an denen Nestorius aus dem „nicänischen Symbole" zitiert, muss gelten, dass einmaliges Vorkommen eines Gliedes für sein Vorhandensein beweist, wenn es auch an anderm Orte nicht wiederkehrt.[3] Indem wir nun die betreffenden Stellen zusammennehmen[4], so ergiebt sich

1. dass keine der Anführungen eine der Eigentümlichkeiten zeigt, durch die N von C sich unterscheidet[5], sondern dass alle aus N nur solche Stücke aufweisen, die sich zugleich in C finden (vgl. die Anm.). Auf der andern Seite stimmen die Anführungen mit C überein und unterscheiden sich eben damit von N in folgenden Punkten:

2. das μονογενῆ rückt wieder vor und kommt jedenfalls nicht hinter Nennung des Vaters zu stehen;[6]

---

1) Harnack: Konstant. Symbolum HRE VIII, 12 ff. geht auf sie überhaupt nicht ein.

2) Damit ist nicht etwa gesagt, dass Nestorius gegen N in seiner ursprünglichen Gestalt sich erklärte. Vielmehr urteilt Cyrill, der nur N, nicht C als nicänisches Symbol kennt, dass Nestorius jenes dem Wortlaute nach ohne weiteres bekennen werde, ep. synod. 17 (P. G. 77, 108 C).

3) Z. B. in seiner 3. Rede (bei Marius Mercator P. L. 48) führt Nestorius als Symbolstück an 771 A: qui propter nos homines et nostram salutem descendit atque incarnatus est, und wiederholt die Stelle kurz darauf 771 C mit qui descendit propter nostram salutem et incarnatus est. Natürlich hat dann das propter nos homines im Symbol gestanden.

4) Es sind sein sermo III bei Marius Mercator P. L. 48, 767 ff., Stellen daraus bei Cyrill adv. Nestor. I, 6—8 P. G. 76, 44 ff., zwei Briefe an Papst Cölestin bei Mansi IV, 1021 ff.

5) Dieses sind vor allem das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und die eigentümliche Stellung von μονογενής.

6) Bei Cyrill l. c. 45 B πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρί· τὸν

3. statt der Wortstellung von N γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός erscheint die von C τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα (Cyrill l. c.);

4. das τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, das in N hinter δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο steht, fehlt bei Nestorius, wie in C;[1]

5. zu dem σαρκωθέντα tritt wie in C ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου;[2]

6. das nachfolgende ἐνανθρωπήσαντα wird mit καὶ angeschlossen (bei Mar. Merc. l. c.).

Damit ist bewiesen, dass das von Nestorius gebrauchte Bekenntnis N nicht sein kann. Nehmen wir aber dazu, dass er doch regelmässig seine Formel als das nicänische Bekenntnis bezeichnet[3] und dass in der ganzen Symbolgeschichte diese Ehre nur einer Formel, nämlich C, zuteil geworden ist, endlich dass diese Formel nicht durch allmähliches Wachstum geworden ist, denn sie liegt, wie bekannt, schon bei Epiphanius fertig vor[4], so dürfen wir für Nestorius nicht auf irgend eine beliebige Formel, sondern müssen notwendig auf C schliessen. Denn wenn auch der Mangel an Material uns die Identifizierung nicht bis ins einzelnste ermöglicht, so hat sich

---

κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν δι' ἡμᾶς καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ebenso 49 A. Bei Marius l. c. 770 credimus et in unum dominum Jesum Christum unigenitum patri, qui propter nos descendit et incarnatus est de spiritu sancto.

1) Bei Marius l. c. p. 771 A credimus in unum dominum Jesum Christum consubstantivum patri deum verum de deo vero, per quem omnia facta, qui propter nos homines et nostram salutem descendit atque incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est. Im Zusammenhang mit den übrigen Stellen wird doch auch dieser Umstand wichtig, wenngleich der Zusatz auch in Conc. Chalc. Act. V bei Anführung von N fehlt. Denn der umgekehrte Fall würde uns notwendig auf N führen.

2) Ausser den schon angeführten Stellen vgl. ep. I ad Coelest. (Mansi IV, 1022) cum sancti illi et supra omnem praedicationem patres per Nicaeam nihil amplius de sancta virgine dixissent nisi quia dominus noster Jesus Christus incarnatus est ex spiritu sancto et Maria virgine. Ep. II ad Coelest. (l. c. p. 1024) caeci qui nec sanctorum illorum patrum expositionem meminerunt aperte ad eos reclamantes: credimus in unum dominum Jesum Christum filium dei incarnatum ex spiritu sancto et Maria virgine. Ebenso Cyrill adv. Nest. I, 8 l. c. 49 D. Darnach muss das de spiritu sancto ex Maria virgine bei Marius M. als Fehler beurteilt werden.

3) Ausser in den angeführten Briefen Cölestins auch in der 3. Rede bei Cyrill l. c. 45 B, bei Marcus M. l. c. 770 A B.

4) S. Hahn § 67 und vgl. über das Nähere Harnack, Konstantinop. Symbol HRE a. a. O.

doch nicht ein auch nur schwacher Grund ergeben, wornach das Bekenntnis des Nestorius C nicht sein könnte. Da nun Nestorius Patriarch von Konstantinopel war, als er jene Äusserungen that, so scheinen sich alle Schwierigkeiten am besten zu lösen, wenn wir, auf Nilus zurückblickend, annehmen, dass C seit Ende des 4. Jahrhunderts bis vorläufig 431 das Taufbekenntnis von Konstantinopel war.[1] Und ebenso reihen sich, wenn wir vorwärts gehen, die weiteren Spuren dem Gesagten an. Im Jahre 449 berief sich Bischof Flavian von Konstantinopel in einem Schreiben an Kaiser Theodosius auf die ἐκθέσεις der Väter und fasst dabei die in Nicäa und Konstantinopel versammelten eigentümlich zusammen und giebt ausdrücklich an, dass er mit ihnen die Fleischwerdung „aus der Jungfrau Maria" bekenne, wobei auch noch das von ihm gebrauchte πρὸ αἰώνων an C erinnert.[2] Beweist die Stelle auch für sich allein nichts, so gewinnt sie doch Bedeutung im Zusammenhange der Zeugen nach vor- und rückwärts. Nur zwei Jahre darnach berief sich in der ersten Sitzung zu Chalcedon Bischof Diogenes von Cyzikus, das ja nur durch die Propontis von Konstantinopel getrennt oder richtiger mit ihm verbunden war, gegen Eutyches, der N bekannt hatte, darauf, dass das Symbol von „den heiligen Vätern, die nach Nicäa waren", zur Verdeutlichung des ἐσαρκώθη die Zusätze ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου erhalten habe; und zwar scheint auch er anzunehmen, wie schon an sich wahrscheinlich sein muss, dass dies 381 zu Konstantinopel geschehen sei.[3] In der zweiten Sitzung zu Chalcedon aber

1) C muss aber wohl schon für Nestorius als Symbol der Synode von 381 gegolten haben. Denn während es gewiss nur eine Art Unehrlichkeit ist, wenn Nestorius sein Symbol schlechtweg als das von 325 behandelt, so dürfte er doch, wie die weitere Symbolgeschichte lehrt, dies nicht anders gewagt haben, als eben auch auf Grund der Voraussetzung, dass die Väter von 381 in der Form von C das nicänische Bekenntnis „ergänzt" hätten. Schon bei Nilus legt die gleiche Vermutung sich nahe bei seinem παρὰ πατέρων θείων δεδιδαγμένοι ep. II, 210 s. o. S. 163. Daraus ergiebt sich immer dringlicher die Forderung, ein positives Verhältnis von C zu dem Konzil der 150 anzunehmen.

2) S. Hahn § 148 φρονοῦμεν ὀρθῶς καὶ ἀνεπιλήπτως πάντοτε ταῖς θείαις γραφαῖς ἑπόμενοι καὶ ταῖς ἐκθέσεσι τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ Κωνσταντινουπόλει συνελθόντων καὶ τῶν ἐν Ἐφέσῳ — ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα — μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρώπησιν.

3) Mansi VI, 632. Er sagt vom Symbol der Synode der „heiligen Väter" zu Nicäa: ἐδέξατο προσθήκας — οἱ γὰρ ἅγιοι πατέρες οἱ μετὰ ταῦτα τὸ

verlas Aetius, Archidiakon von Konstantinopel, C als das mit N übereinstimmende Bekenntnis der 150 Bischöfe (d. i. der Synode von 381) unter allgemeinem Beifall (Mansi VI, 956 f.). Diese fortlaufende Bezeugung von C für Konstantinopel, für welche bedingter Weise nun auch Proclus angerufen werden kann[1], ist geeignet, unsre These stark zu

---

ἐσαρκώθη, ὅ εἶπον οἱ ἅγιοι ἐν Νικαίᾳ πατέρες ἐσαφήνισαν εἰπόντες ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Dass dies auf C gehe, hält auch Harnack für das wahrscheinlichste (l. c. S. 228). Dafür, dass dabei an die Synode von 381 gedacht sei, spricht 1. die spätere Tradition, 2. das ἅγιοι πατέρες, 3. die Erwähnung der Apollinaristen und Macedonianer, als die, gegen welche die Zusätze gemacht seien; jene beiden Häresien galten nämlich als die, wider welche die Synode von Konstantinopel gehalten worden sei; 4. die Erwägung, dass irgend eine Änderung von N, des Symbols, das die allgemein gleich hoch geschätzte Synode zu Nicäa aufgestellt hatte, sicher nur unter Berufung auf ähnliche Auktoritäten gewagt wurde.

1) Derselbe giebt in seiner ep. 2 ad Armenios eine ganz an die Schrift sich anlehnende Glaubensregel, bezeugt dabei aber ein mündlich abgelegtes Taufbekenntnis, dessen Vorhandensein er wie für die ganze Kirche, so auch für Armenien voraussetzt l. c. n. 4 μηδενὸς τολμῶντος παρεγχειρεῖν τῇ (sc. πίστει) δι' ἧς ἐσώθημεν, καὶ ἣν ἐν τῷ βαπτίσματι τῇ γλώσσῃ ἐχειρογραφήσαμεν. Höchst merkwürdig ist nun, wenn er die Empfänger am Schlusse n. 15 ähnlicherweise ermahnt, den Glauben zu halten φυλάττοντες τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἐκθεμένων καὶ τῶν περὶ τὸν ἅγιον Βασίλειον καὶ Γρηγόριον, καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αὐτοῖς ὁμοφρόνων. Diese Zusammenstellung erinnert ganz an die gewöhnliche Auffassung von C, und das Ganze erklärt sich leicht, wenn C in Konst. Taufbekenntnis war. Da der Brief auf die Schrift zurückgeht, sind nicht Anklänge ans Bekenntnis zu erwarten. An C könnten erinnern n. 10 σαρκοῦται ἐκ παρθένου, n. 13 τὸ ἀχωρίστως ἐκπορευόμενον πνεῦμα. Unter Voraussetzung dessen aber, dass, wie obige Stelle beweist, Proclus in Konstantinopel ein Taufbekenntnis hatte, darf noch auf folgende Spuren für dessen Identität mit C verwiesen werden: hom. 10 a. E. (P. G. 65, 781) αὐτῷ (sc. Χριστῷ) ἡ δόξα ἅμα τῷ πατρὶ, καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι, besonders aber hom. 15, 4. 5; wo deutlich die Folge des Taufbekenntnisses innegehalten wird und folgende ganz an C anklingende Formeln auftreten (P. G. 65, 804 f.) ἐθεάσατο τῇ πίστει — θεὸν ἐκ θεοῦ γεννηθέντα. Ἴδε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον — ἴδε τὸν λόγον ἐπὶ γῆς σαρκωθέντα, καὶ τῶν οὐρανῶν μὴ ἀποστάντα, ἴδε τὴν παρθένον τεκοῦσαν — ἴδε βρέφος τὸν πρὸ αἰώνων τέλειον — ἴδε παρεστῶτα Πιλάτῳ — ἴδε σταυρωθέντα — ἴδε ἐν ταφῇ νεκρὸν, — ἴδεν ἀναστάντα — ἴδεν εἰς ᾅδην κατελθόντα τὸν εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα — σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου — ὁ φιλάνθρωπος δι' ἀνθρώπους ἐνανθρωπήσας — ὁ πρὸ αἰώνων τοὺς αἰῶνας δημιουργήσας — ὁ τοῦ γεννήσαντος ὁμοούσιος υἱός — ἡ δὲ ἡμετέρα ἐλπὶς εἰς ἀνάστασιν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Nimmt man die durch die Sache

befestigen. Eines nur könnte wider dieselbe angeführt werden, worauf schon Caspari aufmerksam gemacht hat (I, 93 ff.). In einer Homilie über den Kolosserbrief spielt Chrysostomus auf das Taufbekenntnis seiner Gemeinde an. Dieses war die konstantinopolitanische, da die betr. Homilien nach 399 gehalten sind. Er bietet aber die Formel εἰς ζωὴν αἰώνιον[1], während in C das betr. Glied lautet καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Indessen setzt Caspari selbst, indem er die Möglichkeit, C sei damals das Taufsymbol von Konstantinopel gewesen, erwägt, ohne weiteres hinzu: „Doch könnte Chrysostomus frei citirt haben" (l. c. S. 95, Anm. 51). Diese Möglichkeit wird man ohne weiteres zugestehen müssen, umsomehr als das dem Chrysostomus geläufige antiochenische Symbol jene Form des Schlussgliedes enthielt und damit ihm nahe legte (Hahn § 63).[2] Andrerseits ist es wichtig, dass in dem Glaubensdekalog des Gregor von Nazianz, auf den wir sonst als Quelle für das konstantinopolitanische Taufsymbol gewiesen sind, weder ζωὴν αἰώνιον noch ein ähnliches Glied steht. Eben aber bei ihm setzen wir nun ein, um abzuschliessen. Nehmen wir als höchst wahrscheinliches Ergebnis an, dass zu Ende und seit Ende des 4. Jahrhunderts C das Taufsymbol von Konstantinopel war, so ergiebt sich aus Gregor, dass es um 381 dies noch nicht war. Welches sollte nun in dem engen Zeitraume, in den wir damit eingespannt sind, dasjenige Ereignis gewesen sein, wodurch C statt des älteren Bekenntnisses, das aus Gregor von Nazianz zu erschliessen war, in Konstantinopel ein-

---

bedingte Ungenauigkeit der Anführungen in Rechnung, dann ist die Verwandtschaft überraschend; und jedenfalls spricht auch bei ihm nicht das Geringste gegen die Annahme, dass zu seiner Zeit C das Bekenntnis von Konstantinopel gewesen sei.

1) Hom. VI in Col., n. 4 (P. G. 62, 342) von dem Täufling, der am ganzen Leibe gesalbt wird: οὐ γὰρ διδαχθησόμενος ἔρχεται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀθλήσων καὶ γυμνασθησόμενος εἰς ἑτέραν ἄγεται κτίσιν. Ὅταν γὰρ ὁμολογῇ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ὡμολόγησεν ἑτέραν κτίσιν.

2) Dagegen muss noch eine andere kleine Schwierigkeit angeführt werden. Eben aus jener Homilie des Chrysostomus ergiebt sich als seine Abrenuntiationsformel folgende: ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ. Bei Nilus dagegen fehlt, ebenso wie in einer Katechese des Chrysostomus, die er zu Antiochia gehalten hat (cat. II ad illumin. n. 4. (vgl. 5) P. G. 49/50 col. 239 das τοῖς ἀγγέλοις σου. Doch liesse sich wohl eine Auslassung bei Nilus denken, wie denn Chrysostomus selbst l. c. n. 5 auch καὶ τῇ λατρείᾳ σου übergeht.

geführt wurde? Man könnte etwa, dadurch veranlasst, dass Nilus ein Schüler des Chrysostomus war, an den Amtsantritt des letzteren im Jahre 397 denken wollen. Aber wie hätte Chrysostomus, dem das Bekenntnis von Antiochia geläufig war, das dort mindestens bis 430 (vgl. Cassian) im Gebrauch stand — wie hätte er in Konstantinopel statt einer älteren Formel C einführen sollen? Und woher dann die nachherige Sage über C? Zudem konnte das einzige Zeugnis aus Chrysostomus für das Taufbekenntnis in Konstantinopel auf C nur bezogen werden, indem wir eine ungenaue, durch das antiochenische Symbol beeinflusste, Anführung annahmen (vgl. S. 170). Endlich aber ist dieser späte Termin auch durch die Zeit des Nilus fast ausgeschlossen, denn es ist das bei weitem wahrscheinlichste, dass er schon um 390 in die Wüste sich zurückgezogen habe; und nicht einmal ist das als zweifellos anzunehmen, dass sein Entschluss, Asket zu werden, mit seiner Taufe zusammengefallen und nicht vielmehr diese früher anzusetzen sei.[1] Man wird also die Einführung früher, d. h. unter Nectarius, dem Vorgänger des Chrysostomus, ansetzen müssen, und am besten so, dass die Möglichkeit einer Kombination mit der Synode von 381 denkbar wird. Da wage ich denn folgende Hypothese vorzuschlagen, die vor der Horts und Harnacks, wie vor der früheren Casparis (vgl. I, p. VII), soviel mir scheint, viele Vorzüge voraus hat.

Sozomenus erzählt uns, wie nach der Abdankung des Gregor von Nazianz während des konstantinopolitanischen Konzils Nectarius aus Tarsus in Cilicien, damals noch Prätor der Stadt, auf Anregung des Diodor von Tarsus zum Patriarchen gewählt wurde (hist. eccl. VII, 8). Der aber, welcher nun alsbald die wichtige Synode leiten sollte, war noch nicht einmal getauft. Wenn wir nun bedenken, dass die Synode mit dem Kampfe gegen die Macedonianer, die die gleichwesentliche Gottheit des Geistes bestritten, begonnen hatte, und dass diese soeben sich in Feindschaft entfernt hatten, so ist es an sich schon recht wahrscheinlich, dass man von Nectarius gerade in diesem Lehrstücke ein orthodoxes Bekenntnis haben wollte. Da könnte durch irgend eine Vermittlung die Formel des Epiphanius

1) Vgl. Ceillier XIII, 146 f. und Fessler patrol.[1] II, 592 (P. G. 79, 9 ff.) p. 9. 10 Anm. 6: variae sunt eruditorum sententiae de tempore quo vixit S. Nilus. Ea autem sententia, quae tradit ipsum circa a. 390 abdicata praefectura in solitudinem se recepisse haud obscuris locis epistolarum eius et iudicio gravissimorum auctorum innititur.

herangezogen worden sein. Vielleicht aber ist eine näher liegende Vermittlung noch zu entdecken. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass Diodor, der seit 378 Bischof der Heimatstadt des Nectarius war und ihn erst zum Patriarchen vorgeschlagen hatte (s. Sozom. l. c.), auch seine Taufunterweisung leitete und abschloss. Dafür spricht auch, dass nach Ablauf des Konzils Nectarius den Diodor bat, ihm auf einige Zeit den Bischof Cyriacus von Adana, der Nachbarstadt von Tarsus, zur Seite zu lassen, damit er ihn in den priesterlichen Geschäften unterweise (Sozom. hist. eccl. VII, 10).[1] Cilicien aber liegt nahe an Cypern, wo wir bekanntlich C erstmalig bei Epiphanius auftauchen sehen. Konnte es nun nicht schon als Taufsymbol nach Tarsus, der Küstenstadt, gedrungen sein? Epiphanius hatte ja seine Formel der Gemeinde zu Syedra im benachbarten Pamphylien als Taufsymbol empfohlen. Dann wird man es vollends für recht möglich halten, dass Nectarius bei seiner Taufe, der gewiss die Väter der Synode beiwohnten, mit C als dem Taufsymbol von Tarsus seinen Glauben bekannte. Damit ist freilich nicht gesagt, auch nicht einmal wahrscheinlich, dass er es ohne weiteres seiner Gemeinde als Taufsymbol octroyirt habe. Wenigstens klingen in dem Synodalschreiben, das die 382 abermals in Konstantinopel versammelten Bischöfe an die Abendländer richteten, noch Formeln aus dem altkonstantinopolitanischen Symbole an, wie es aus Gregor von Nazianz zu erschliessen war.[2] Nun aber veranlassten die fortgesetzten Bemühungen der Arianer und Pneumatomachen, dass der Kaiser Theodosius im Jahre 383 nochmals die Bischöfe der verschiedenen Parteien zusammenberief, um etwa eine Einigung zu stande zu bringen.[3] Nectarius war das Haupt der Orthodoxen; neben ihm stand der novatianische Bischof Agelius. Als die Ver-

1) Das klingt nämlich so, als wolle er statt des unabkömmlichen Diodor wenigstens einen andern cilicischen Bischof bei sich haben.

2) Theodoret hist eccl. V, 9 (P. G. 82, 1212 ff.) 1216 B C, wo wieder erst der trinitarische, dann der christologische Glaube, letzterer folgendermassen formuliert wird: καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν — ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν ὄντα πρὸ αἰώνων θεοῦ λόγον τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον. Dazu vgl. den Glaubensdekalog Gregors (Hahn § 13): πίστευε τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν προαιώνιον λόγον, τοῦτον ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγενῆσθαι διὰ σὲ καὶ υἱὸν ἀνθρώπου.

3) Zum Folgenden vgl. Socr. hist. eccl. V, 10, Sozomenus VII, 12 (P. G 67), Hefele: Konziliengeschichte II², S. 41 f.

handlungen in Disputationen auszugehen drohten, forderte der Kaiser alle Parteien auf, ihm ihr Glaubensbekenntnis einzuliefern. Dies thaten Nectarius und Agelius als die Häupter der Rechtgläubigen, Demophilus als Vertreter der Arianer, Eleusius von Cyzikus von seiten der Pneumatomachen, Eunomius für seine Partei. Der Kaiser zerriss alle Symbole ausser dem des Nectarius. Nur das des Eunomius ist von jenen Symbolen uns noch erhalten. Wie nun, wenn Nectarius C bekannte, sein Taufsymbol, das für ihn auf der Autorität der ganzen Synode von 381 ruhte? Dass er wenigstens sein Taufsymbol statt eines selbst aufgesetzten bekannte, ist um so wahrscheinlicher, als er, wie schon sein Lebensgang zeigt, wohl ein trefflicher Kirchenmann, aber kein selbständiger Theolog war.[1] Dann hat auch dies grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass von 383 an Nectarius dies vom Kaiser gebilligte Symbol als Taufsymbol in der Gemeinde der Residenzstadt einführte. Diese Hypothese dürfte geeignet sein, fast sämtliche Schwierigkeiten zu heben. C ist dann in der That ein Symbol, das 381 eine Rolle spielte und vom Beifall der „150 Väter" bestrahlt ward; in der That das Symbol einer „Synode von Konstantinopel", aber nicht der von 381, sondern 383; nach Konstantinopel aber wäre es von Cilicien gekommen und so die Verbindung mit Epiphanius hergestellt: wie leicht und ungezwungen erklärt sich dann seine spätere Geschichte![2]

---

1) Dass er sollte das unbestrittene N eingereicht haben, ist schon als dem Zwecke nicht entsprechend undenkbar, und stimmt auch gar nicht zu der Art, wie der Kaiser die verschiedenen Formeln vergleichend prüft, Socr. hist. eccl. V, 10 (67, 588 f.): ὁ δὲ βασιλεὺς δέχεται μὲν τοὺς συνεληλυθότας· καὶ τὸ παρ' ἑκάστου δόγμα ἔγγραφον λαβών, καθ' ἑαυτόν τε γενόμενος, ἠξίωσε ἐκτενῶς συνεργῆσαι αὐτῷ τὸν θεὸν πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐκλογήν. Εἶτα ἕκαστον τῶν γεγραμμένων δογμάτων ἀναγνούς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὡς χωρισμὸν τῆς τριάδος εἰσάγοντα μεμψάμενος ἐῤῥῆξε· μόνην δὲ τὴν τοῦ ὁμοουσίου ἐπαινέσας ἐδέξατο. N. war nicht mehr zu prüfen.

2) Neben Konstantinopel wird die festländische Nachbarschaft Cyperns ein selbständiger Ausgangspunkt für die Verbreitung von C geblieben sein. Vielleicht hat es von hier aus (durch Theodor von Mopsuestia in Cilicien?) seinen Weg zu Theodoret gefunden, dessen Zeugnis für C ebenfalls noch übersehen worden ist. Er, der unzählige Male den nicänischen Glauben als den seinen erwähnt, ohne für gewöhnlich die Formel anzuführen, schreibt ep. 146 (P. G. 83, 1404 BC) καὶ οἱ ἐν Νικαίᾳ δὲ συνεληλυθότες τρισμακάριοι πατέρες εἰπόντες χρῆναι πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα ἐπήγαγον· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ· διδάσκοντες ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, αὐτός ἐστιν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ. Das ist in keinem

Von dieser Abschweifung kehren wir nun zu unserm nächsten Zwecke zurück. Auch für diesen ist das Ergebnis wertvoll. Zwar nicht in dem Sinne, dass Nilus unmittelbar ein ausgeführtes Taufkenntnis für Galatien bezeugte, wohl aber in dem, dass nach der Beschaffenheit unsrer Formel Konstantinopel als Ort ihrer und unsers Marcus Herkunft dadurch ausgeschlossen ist. Dieser Ort aber musste nicht nur gelegentlich in den weiteren Kreis der Möglichkeiten einbezogen werden (S. 155), sondern er ist auch der einzige, an den ausser Ancyra mit irgend welchem Fug gedacht werden könnte.[1] Jener Mönch Nicolaus nämlich, an den Marcus schrieb (S. 61 f.), hatte ja nach Konstantinopel reisen wollen, und man könnte denken, dass er dies noch ausgeführt habe; auf Konstantinopel als den Mittelpunkt des nestorianischen Streites konnte man als Ursprungsort für eine antinestorianische Schrift raten; auf Konstantinopel endlich könnte jene Nachricht führen, dass Marcus ein Schüler des Chrysostomus gewesen sei, und ebendahin endlich seine Verwandtschaft mit Proclus. Gegen alles dies haben sich uns schon früher sehr starke Gründe ergeben. Dass Nicolaus Ancyra zur Zeit der besprochenen Schrift sollte bereits wieder verlassen haben, war so gut wie ausgeschlossen, und ebenso dass eine antinestorianische Schrift, die gar keine Rücksicht auf das θεοτόκος nimmt, in Konstantinopel sollte entstanden sein; die letzten zwei Punkte aber beweisen für sich gar nichts; es sind Möglichkeiten, denen andere mit gleichem Rechte entgegengesetzt werden können.[2] Tritt nun zu Obigem noch das ganze Gewicht der Wahrscheinlichkeit, dass um 430 von lange her C das Taufbekenntnis von Konstantinopel war, dann ist Konstantinopel als Ort für unsern Marcus und seine Schriftstellerei endgiltig aufzugeben. Dann aber ist zu sagen, dass

---

Falle N, stimmt dagegen gerade im 2. Artikel, auf den es hier für Theodoret ankommt, wörtlich mit C überein. Tillemont setzt diesen Brief ungefähr Anf. 451 (mém. XV, 296).

1) Hierher versetzen in der That die Magdeburger Centuriatoren (vol. IV, lib. II p. 1237) den Marcus Eremita, aber einzig auf Grund dessen, dass er mit Nilus als Schüler des Chrysostomus bezeichnet wird.

2) Gegen Konstantinopel, wo die novatianische Gemeinde unter eigenen angesehenen Bischöfen bis gegen Mitte des 5. Jahrh. nicht nur unbehelligt blieb, sondern gelegentlich mit den Orthodoxen verbündet war (wie 383), spricht auch das sehr harte Urteil des Marcus über die Novatianer de poenit. c. 7. 8., 976. 977; dass sie προφάσει ἀπελπισμοῦ φιληδονοῦσι und ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῷ διαβόλῳ.

alle äusseren Gründe entweder für Ancyra allein sprechen, oder sich damit vereinigen lassen. Denn auch die allgemeinere Vergleichung unsrer Bekenntnisformel verlegte sie in einen Kreis, in den Ancyra mit gehört, und die speziellere hat wenigstens die Möglichkeit dieses Ansatzes darthun helfen.

So dürften wir also hoffen, das Taufbekenntnis von Ancyra wieder entdeckt zu haben, von der Gemeinde, deren Bischof Marcell 341 in Rom R als seinen Glauben bekannte. Wir wären nun in die Lage versetzt, sein Verfahren zu beurteilen, vielleicht auch das innere Recht desselben zu verstehen. Aber es bleibt dabei noch die Frage, wie weit denn unser Bekenntnis der Zeit nach hinaufreiche, und besonders ob es nicht etwa erst nach der Zeit Marcells könne entstanden sein. Diese Frage hat uns noch zu beschäftigen. Zunächst ist als äusseres Ergebnis festzustellen, dass a. 430 dies Bekenntnis als schon lange, schon in der Jugendzeit der gegenwärtig Älteren, bei der Taufe bekannt worden ist. Das dürfte mindestens bis ans Ende des 4. Jahrhunderts zurückführen. Aber wir dürfen mit dem Bekenntnis noch weiter zurückgehen. Es kann bei dem Fehlen der nicänischen Stichworte nicht nach ca. 360 entstanden sein, von wo an etwa man begann, aus N die Bekenntnisse zu erweitern (s. S. 74). Ja wir werden aus der Einfachheit des Bekenntnisses, sowie daraus, dass seine Ausdrücke gegen den arianischen Streit sich noch indifferent verhalten, endlich aus der Analogie der Taufbekenntnisse von Jerusalem und Cäsarea[1] zu schliessen haben, dass unser Be-

1) Sämmtliche Formeln des zweiten Artikels finden hier ihre wörtlichen oder ganz nahen Parallelen (Hahn § 62. 116). Die bisher allgemein anerkannte Annahme, dass Eusebius seiner zu Nicäa vorgeschlagenen Formel das Taufbekenntnis seiner Gemeinde Cäsarea zu Grunde gelegt habe, sucht Kattenbusch l. c. S. 231 f. durch sehr verwickelte und willkürliche Vorschläge zu entkräften. Wie seltsam ist z. B. die Methode folgender Beweisführung S. 232: „Am wenigsten hatte Euseb. Anlass, die historischen Momente aus dem Leben Jesu, die das Cäsareense etwa enthalten, wörtlich herüberzunehmen; es kam auf sie nicht viel an“. Jeder andere Symboliker wird gerade das Gegenteil schliessen, dass Euseb. in nicht strittigen Dingen an die ihm geläufige Formel sich werde gehalten haben, in den dogmatisch streitigen dagegen etwa verändert oder ergänzt. Aber wir haben noch Beweise zur Hand, um beide Formeln zu identifizieren. Hort machte l. c. S. 58 auf gleich anzuführende Stellen aus Werken des Eusebius aufmerksam, in denen des Eus. Taufbekenntnis anklinge, und zwar als mit jener Formel wesentlich identisch. Ohne auch nur die Stellen anzuführen, bemerkt K. S. 232 Anm. 9 dazu: „Es handelt sich dabei leider auch nur um dogmatische Ausdrücke; sie be-

kenntnis als Ganzes hinter das Konzil von Nicäa zurückzulegen ist. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass es irgend welche kleine Veränderungen oder Zusätze noch im 4. Jahrhundert erfahren habe. Dahin werden zu rechnen sein 1. die Form ὁ θεὸς λόγος statt ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, wie Marcell es immer hat; 2. der Zusatz μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας. Letzterer ist sicher, erstere Änderung vielleicht (?) gegen

---

stätigen zum Teil die Mutmassungen, die man an das oben besprochene Bekenntnis anknüpfen kann". Wie man dies zu behaupten vermag, ist fast unverständlich. Vervollständigen und prüfen wir die betr. Stellen. Nachdem Euseb. die verschiedenen Irrlehren über Christus angeführt hat, fährt er de eccl. theol. I, 3 (P. G. 24, 832) fort: οὓς ἐκτραπεῖσα ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τῷ τῆς ἀληθείας εὐαγγελικῷ κηρύγματι σεμνύνεται. ἕνα μὲν τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ἔχειν αὐχοῦσα, ἕνα δὲ καὶ υἱὸν μονογενῆ θεὸν ἐκ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιγραφομένη, σωτῆρα τὸν αὐτὸν καὶ υἱὸν ἀνθρώπου γενόμενον ὁμολογοῦσα. Das wird noch deutlicher durch I, 8 (l. c. 837), wo leider Hort die wichtigste Stelle, nämlich den Anfang, übergeht: „Deshalb hat die Kirche Gottes, die den geraden und königlichen Weg einhält, die anderen Abwege verworfen und überliefert denen, die ihre Zöglinge in der göttlichen Gnade sind, die Erkenntnis, indem sie sie nach dem Geheimnis der Wiedergeburt bekennen lehrt und πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα". Nach abermaliger Aufzählung einiger Irrtümer und gleichlautender Rekapitulation des ersten Artikels fährt er fort: οὕτω καὶ υἱὸν θεοῦ μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστὸν παραδίδωσι, τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον· οὐ τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ πατρί, καθ' ἑαυτὸν δὲ ὄντα καὶ ζῶντα, καὶ ἀληθῶς υἱὸν συνόντα, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, καὶ ζωὴν ἐκ ζωῆς. Eine weitere Stelle findet sich bei Hort leider ebenfalls unvollständig de eccl. theol. II, 6 l. c. 905: διὸ πιστεύειν παρείληφεν (sc. ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱόν, „indem dieser heilige und mystische Glaube die Wiedergeburt in Christo gewährt, denen, die durch ihn erleuchtet werden", d. h. nach bekanntem Sprachgebrauch denen, die ihn in der Taufe bekennen. Dass die Nennung des heiligen Geistes nur aus Gründen, die der jeweilige Gegenstand und Zusammenhang giebt, unterlassen wird, brauchen wir nicht erst durch eine Fülle von Stellen zu belegen (vgl. z. B. contra Marcell. I, 1). Mit den angezogenen Stellen (demonstr. evang. V, 1; P. G. 22, 553, die Hort noch anführt, kommt daneben nicht in Betracht; andere habe auch ich nicht gefunden) ist zunächst bewiesen, dass Eusebius in Cäsarea ein festformuliertes Taufbekenntnis besass, welches er als Bekenntnis der ganzen Kirche Gottes betrachtete, sowie dass es in den zur Vergleichung vorhandenen Stücken mit seiner zu Nicäa vorgetragenen Formel (Hahn § 116) wesentlich übereinstimmt, so dass dies in den nicht streitigen Gliedern erst recht der Fall sein wird. Haben wir hiermit wieder einen festen Punkt für die Geschichte des orientalischen Taufbekenntnisses gewonnen, so sei dies zugleich eine neue Probe dafür, wie Kattenbusch dieselbe vergewaltigt hat.

Marcell gerichtet. Wenn aber irgendwo, so mochte man sich am ersten in Ancyra veranlasst sehen, einen antimarcellischen Zusatz dem Taufbekenntnisse anzufügen.

Rückwärts von Nicäa bietet sich als Grenzpunkt für unser Symbol in seiner gegenwärtigen Gestalt die origenistische Theologie, vor welcher Formeln wie φῶς ἐκ φωτός u. ä. nicht denkbar sind. Dieselben tauchen vielmehr, so viel wir sehen, zuerst in dem Streite der beiden Dionyse von Alexandrien und Rom bezw. bei Schülern des Origenes auf[1], und sind offenbar dann sehr bald in die Taufbekenntnisse eingedrungen.[2] Scheiden wir sie aus unsrer Formel aus, dann bliebe für die Zeit hinter Mitte des 3. Jahrhunderts eine Formel, die den gemeinsamen Charakter des altkirchlichen Taufbekenntnisses ziemlich unentstellt an sich trüge. Indessen können solche weitere Rückschlüsse nicht von einer einzelnen Formel aus, sondern nur in grösserem symbolgeschichtlichen Zusammenhange vorgenommen werden, um zu weiteren Ergebnissen zu führen. Der Umstand, dass im ersten Artikel ein Zusatz betreffs des Schöpfers fehlt, könnte für den Urbestand der Formel ein sehr hohes Alter bezeugen und zugleich als Ort einen solchen, wo der Gnostizismus nicht so stark aufgetreten wäre. Denn seitdem hatte, wie es scheint, der grössere Teil des Orients jenen Zusatz. Auch das stimmte recht wohl zu Ancyra.

---

1) Vgl. Dionys. Alex. in seiner Apologie (bei Athanas. de sent. Dionys. c. 15; P. G. 25, 501 C 504 A: ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρὸς αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν l. c. 18, 508: ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη· καὶ ὥςπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς ἔῤῥευσε· καὶ ἀπὸ φωτὸς ἀσβέστου λαμπρὸν φῶς ἀνήφθη, vgl. die fg. Anm.

2) Vgl. das Bekenntnis des Gregorios Thaumaturgos (Hahn § 114): εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ κτλ., und das Bekenntnis angeblich Lucians von Antiochien (Hahn § 115): καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου κτλ.

XII. Verwendung und Schätzung des Taufbekenntnisses bei Marcus.

In dieser letzten Untersuchung beabsichtigen wir darzulegen, in welcher Art und Weise Marcus sein und seiner Gemeinde Taufbekenntnis verwendet, wie er seinen Wert beurteilt und welche Bedeutung er im dogmatischen Streite ihm beimisst. Wie wichtig es ist, darüber sich klar zu werden, wird sich an der Beobachtung erproben, dass die Erforschung des Taufbekenntnisses besonders im Orient gerade durch falsche Voraussetzungen in dieser Hinsicht und durch Anwendung fremdartiger Massstäbe beeinträchtigt worden ist.

Beginnen wir mit dem einfachsten. Bei der Taufe hat jeder das Taufbekenntnis in Worten abgelegt[1], und zwar offenbar als einzelner. Geht dies schon aus der Singularform πιστεύω hervor, so auch aus der Frage des Marcus an seine Gegner (c. 23, 31): „hast Du das nicht bekannt, sei es nun persönlich (δι' αὐτοῦ) oder durch einen andern (δι' ἑτέρου)?" Mit letzterer Bemerkung wird doch wohl nicht auf ganz abnorme Fälle, sondern auf die Kindertaufe hingedeutet, bei der also ein andrer, ein Erwachsener, für den Täufling und an seiner Statt den Glauben bekannte.[2] Beiläufig sei bemerkt, dass von weiteren Bräuchen die Anlegung des neuen weissen Kleides nach der Taufe und der unmittelbar folgende Genuss des heiligen Abendmahls bezeugt sind.[3] Dass dem Bekenntnis

1) c. 23, 25 πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία, ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, εἰπὼν ὅτι πιστεύω κτλ.

2) Was ja schon Tertull. de bapt. c. 18 zu bezeugen scheint, und was bald in der Kirche allgemeiner Brauch war.

3) c. 23, 14 μὴ οὐ συνετάφης αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ συνηγέρθης διὰ τῆς λαμπρᾶς στολῆς καὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων; de bapt. (P. G. 65, 1001 A)

die Abrenuntiation vorangegangen sei, ist nach aller Analogie als sicher anzunehmen, obgleich Marcus ihrer nicht gedenkt. Diese Taufe nun nennt Marcus, wie gelegentlich jeder Kirchenvater aller Zeiten, eine Taufe „auf Christum".[1] Die Taufe aber, die als Gesamthandlung nicht zersplittert werden darf, setzt nicht in Beziehung zur einzelnen Gemeinde, sondern zur Kirche schlechthin, drückt dem Täufling das Siegel als Gläubigen auf und macht ihn zum Christen, indem sie ihn mit Christo gleichsam durch ein bräutliches Band zu unauflöslicher Gemeinschaft verknüpft.[2] Zu dieser Taufe aber gehört als wesentlicher Bestandteil das Taufbekenntnis, die ὀρθόδοξος πίστις (c. 9, 15. vgl. in Melch. c. 11, 1140 B). Wie hohen Wert Marcus demselben, bezw. der darin bezeugten Glaubenswahrheit beimisst, liegt schon darin, dass er nur dem „orthodox Getauften" den Segen der Taufhandlung zuspricht und dass die Taufe „in der katholischen Kirche", also nicht in einer häretischen Gemeinschaft, stattfinden soll.[3] Bedenkt man dies und vergleicht damit noch die Weise, wie Marcus seinen Gegnern das gemeinsame Taufbekenntnis vorhält, so wird man sagen müssen, dass er nicht bloss eine Taufe im allgemeinen, sondern eine solche mit einem Taufbekenntnis voraussetzt, sowie auch dieses, dass dies Taufbekenntnis überall in der Kirche Christi wesentlich dasselbe sei. Ohne dies Bewusstsein wäre seine Schrift adv. Nest. einfach absurd. Wir haben die Berechtigung dieser seiner stillschweigenden Annahme hier nicht zu prüfen; dass sie aber überhaupt vorhanden ist, muss bei dem jetzigen Betrieb der Forschung für jeden neuen Einzelfall wieder festgestellt werden. Jene Annahme oder Voraussetzung ist nichts dem Marcus Eigentümliches. Dass vielmehr die Kirche des

---

καθὼς ἐν ἀρχῇ τῆς διὰ τοῦ βαπτίσματος πίστεως ἐγένετο τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ βρῶμα (ita leg. pro βρώματα) τοῦ πιστοῦ. Über ersteren seit dem 4. Jahrh. bezeugten, aber gewiss viel älteren Gebrauch vgl. Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. 7, S. 310 ff.

1) De bapt. 985 D πίστις γάρ ἐστιν οὐ μόνον τὸ βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. de iustif. 56 ἡ μὲν χάρις τοῖς ἐν Χριστῷ βαπτισθεῖσι μυστικῶς δεδώρηται.

2) c. 9, 9 εἰ μὲν γὰρ ἀμύητοι τῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων ἐτύγχανον — εἰ δὲ τὴν σφραγῖδα ὡς πιστοὶ ἐδέξαντο. — καὶ αἵ ποτε συναφθεῖσαι αὐτῷ (sc. Χριστῷ) διὰ τῶν πνευματικῶν μυστηρίων ἰδοὺ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλίδες χρηματίζουσιν.

3) De iustif. 85 πᾶς ὁ βαπτισθεὶς ὀρθοδόξως ἔλαβε μυστικῶς πᾶσαν τὴν χάριν. de bapt. 1001 B πρῶτον γὰρ ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ βαπτισθήσεται.

Morgen- und Abendlandes zu jener Zeit von längst her sich bewusst war, bei der Taufe ein im wesentlichen gleiches Bekenntnis abzulegen, bezeugen neben unserm Marcus Rufin[1], Joh. Cassianus[2], Proclus (s. S. 169 Anm. 1) u. a., und längst vor ihm Cyrill von Jerusalem[3], Hilarius v. Poitiers[4], Eusebius[5] u. a., ja die ganze Kirche in ihrer Behandlung der Taufe.[6] Die zusammenfassende Symbolforschung wird die Frage zu beantworten haben, ob diesem Bewusstsein der Thatbestand entspreche, und wenn nicht, woher es sich oder ob es sich dann überhaupt erklären lasse.

Wie nun verwendet Marcus das Taufbekenntnis im dogmatischen Lehrstreit? Dies zu beleuchten, dürfte ein Vergleich mit einer wohl ganz gleichzeitigen wie auch inhaltlich gleichartigen Schrift aus dem Abendlande dienlich sein; es sind die schon erwähnten sechs Bücher

---

1) In seinem bekannten Kommentar zum apostolischen Symbol. Schon die Annahme apostolischer Verfasserschaft beweist, dass er „das Symbol" für ökumenisch hält.

2) De incarn. lib. VI. Die Hauptstellen sind abgedruckt bei Hahn S. 65 Anm. 264; vgl. c. 3 (Wiener corpus 17, S. 327), nach Anführung des antiochenischen Symbols: in symbolo, qui ecclesiarum omnium fidem loquitur c. 5, S. 329 si Arrianae aut Sabellianae haereseos assertor esses et non tuo ipso symbolo tecum uterer. c. 6, S. 331 symbolus (sic!) ergo haeretice, cuius superius textum diximus, licet omnium ecclesiarum sit, quia una omnium fides, peculiariter tamen Antiochenae urbis atque ecclesiae est u. s. f.

3) Z. B. catech. V, 12 (P. G. 33, 520) πίστιν — τήρησον μόνην τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας σοι παραδιδομένην. catech. 17, 3 (972) ἡ καθολικὴ ἐκκλησία παρέδωκεν ἐν τῇ τῆς πίστεως ἐπαγγελίᾳ πιστεύειν εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα κτλ.

4) Man braucht nur sein Schreiben an Konstantius (sogen. lib. II ad Const.) zu lesen, das er verfasst hat, nachdem er als Verbannter während des arianischen Streites Jahre lang im Orient gelebt und an den kirchlichen Verhandlungen persönlichsten Anteil genommen hatte. Er beklagt darin, dass man angefangen habe, so viele Glaubensformeln aufzusetzen, statt die eine fides, die allein diesen Namen verdiene, festzuhalten, nämlich die in der Taufe bekannte. Am Schlusse (n. 11) giebt er diese fides allerdings wesentlich mit Schriftworten, eine Stelle, die aber trotzdem für das Bekenntnis des Hilarius von grösster Bedeutung ist und bei Hahn ganz mit Unrecht fehlt.

5) S. oben S. 175, Anm. 1; und dazu die Worte, mit denen er zu Nicäa sein Symbol einleitet bei Theodoret hist. eccl. I, 11 (P. G. 82, 940): καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ πρώτῃ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν — οὕτω καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν ὑμῖν προσαναφέρομεν.

6) Vgl. auch noch Caspari I, 23 Anm. 27: „Man betrachtete nämlich im Orient diese Taufbekenntnisse beständig nur als ein Taufbekenntnis, als das Taufbekenntnis, als den Glauben".

über die Menschwerdung Christi, die Johannes Cassianus auf Veranlassung Leos jedenfalls vor dem Konzil zu Ephesus gegen die neue Häresie des Nestorius schrieb.[1] Ziehen wir bei Gelegenheit hüben und drüben noch weitere parallele Belege heran, so werden wir sehen, ein wie bedeutender Unterschied in bezug auf die grundsätzliche Auffassung des Symbols zwischen der morgen- und abendländischen Kirche besteht. Beginnen wir mit solchem, was scheinbar äusserlich ist und doch auf innere Differenzen zurückweist. Cassian hat seinen Gegner zunächst in 5, bezw. 4 Büchern, da das erste geschichtliche Zusammenhänge der neuen Ketzerei aufdeckt, mittelst eines ausgeführten Schriftbeweises widerlegt. Nun kommt er zu Beginn des 6. Buches auf das antiochenische Symbol, auf das seiner Meinung nach Nestorius getauft ist[2], um ihn auch noch daraus zu widerlegen (c. 3). Bei Marcus dagegen fügt sich die zweimalige Berufung auf das Symbol (c. 9 und 23) dem Schriftbeweise völlig ein, und wiederholt ist in diesen ohne ausdrückliche Nennung das Symbol gleichsam eingeflochten, der Schriftinhalt mit seinen Worten wiedergegeben (c. 20. 22). So treten hier Symbol und Schrift in einander, dort mehr aus und neben einander. Ein weiterer Unterschied besteht in der Wahl des Symbols, wenn auch diese Differenz durch gewisse Verhältnisse mit bedingt ist. Marcus nämlich bezieht sich auf das Taufbekenntnis, das zugleich das seine und das seiner eignen Gemeinde ist. Nun wird dies allerdings darin mit begründet sein, dass er die Gegner in der eignen Gemeinde besonders im Auge hatte. Aber doch gewiss nicht allein. Haben wir damit recht, dass er in Ancyra schrieb, so meinte er doch gewiss nicht bloss die dortigen Nestorianer mit seiner Berufung auf das Symbol zu treffen, sondern nicht minder wie ein Cassian, auch etwa den Nestorius selbst, mochte dieser auch an einem andern Orte getauft sein. Darin liegt eine eigentümliche Freiheit und Geistigkeit der Auffassung, die nicht sich an die Form sklavisch bindet, sondern die Sache festhält, wodurch sich immer die morgenländische Kirche vor der abendländischen ausgezeichnet hat. Der Abendländer Cassian, der natürlich auch ein Taufbekenntnis hatte und kannte, wagt es nicht, auf dieses in seiner Form sich zu berufen;

1) Wir benutzen hierfür die Ausgabe im Wiener corpus Bd. 17.

2) Die Voraussetzung ist wohl irrig, da Nestorius aus Germanicia in Syrien stammte.

er erkundigt sich wie ein formalistischer Jurist nach dem strengen Wortlaute des antiochenischen Symbols, um mittelst dieses den Nestorius desto sicherer zu treffen.

Charakteristisch verschieden ist auch die beiderseitige Anführung. Marcus bringt das Symbol an keiner Stelle wörtlich, noch verrät er beim Zitieren besondere Sorgfalt oder Bedacht auf den genauen Wortlaut. An der zweiten Stelle (c. 23) ist das Zitat genauer, doch fühlt er sich nicht veranlasst anzudeuten, dass noch ein dritter Artikel folge, giebt den zweiten sicher, ja vielleicht auch den ersten (?) unvollständig und jenen auch in der Wortfolge ungenau wieder. Und vollends an der ersten Stelle c. 9 findet sich nur ein christologisches Bekenntnis und zwar, wie schon der Vergleich mit c. 23 zeigt, höchst unvollständig und ungenau, indem eben nur angeführt wird, was für den Zweck gerade nötig ist. Ganz anders verfährt Cassian. Mit fast diplomatischer Sorgfalt führt er das Symbol nicht bloss ein-, nein zwei-, dreimal an, und auch die stückweisen Anführungen werden mit wesentlich gleicher Sorgfalt gegeben.[1] Allerdings lässt auch Cassian das Glied vom heiligen Geiste beiseite, weil es für die Sache nicht in Betracht kommt; aber er thut es nicht, ohne zweimal durch ein et reliqua anzudeuten, dass, wie in allen andern, so auch in jenem Symbole noch etwas folge (l. c. VI, 3. 4). Endlich ist noch folgendes aller Beachtung wert. Cassian geht am Symbol die einzelnen Glieder stückweise durch, um nachzuweisen, dass Nestorius mit seiner Lehre jedes einzelne derselben aufhebe, und kommt so schliesslich zu Behauptungen, wie die, Nestorius leugne auch die Auferstehung, auch die Himmelfahrt, auch die Wiederkunft zum Gericht.[2] Hält er dabei auch, wie die unten angeführte Stelle beweist, die Beziehung auf die Person Christi fest, so verselbständigt doch seine Behandlungsweise die attributiven Aussagen, und man gewinnt den Eindruck von einer Kette einzelner Lehrstücke, die geglaubt werden müssen. Anders

1) Vgl. VI, 3. 4. (zweimal ganz gleichlautend); ferner c. 6. 7. 8. 9 und spätere mit ganz geringen Abweichungen; z. B. ist gelegentlich nostrum bei dominum ausgelassen. S. Hahn § 63.

2) VI, 17, 3 negans ergo passum et mortuum, negans quoque ab inferis resurgentem consequens utique est ut neges etiam ascendentem, — ergo, quantum in te est, dominus Jesus Christus neque ab inferis resurrexit neque caelum ascendit nec ad dei patris dexteram sedit neque ad illum qui exspectatur examinationis ultimae diem veniet nec vivos ac mortuos iudicabit.

liegt es bei Marcus. Für ihn ist das Symbol und ebenso im besonderen der zweite Artikel ein Ganzes. Zu einer Person, von der gewisse Attribute gelten, hat man sich in der Taufe bekannt, zu Christo, dem menschgewordenen Worte Gottes (c. 9), dem Gekreuzigten und Auferstandenen (c. 9), nicht zu einer Summe einzelner Wahrheiten über ihn.

Alles dies beruht darauf, dass die Grundauffassung des Symbols hier und dort verschieden ist. Versuchen wir dies tiefer zu erfassen. Bei Cassian hat das Symbol eine selbständige Lehrauktorität. Neben den Beweis aus der Schrift stellt er den aus dem Symbol mit einer gewissen Selbständigkeit, wenn er auch bei letzterem den Schriftbeweis nicht ganz beiseite setzt (vgl. c. 12 und 16). Denn das Symbol hat auch eine eigene Würde, die auf göttliche und menschliche Auktorität in einem sich gründet.[1] Bei Marcus dagegen wird der Lehrbeweis einzig aus der Schrift gegeben. Von Anfang bis zu Ende zieht sich diese Methode hindurch. Das Taufbekenntnis wird zwischenhinein erwähnt, aber nicht um irgendwelche Lehren daraus zu beweisen; sondern dafür wird unmittelbar darauf wieder auf die Schrift zurückgegangen[2], und auch für die Aussagen, die das Taufbekenntnis enthält, eben sie als einzige Quelle, als Fundort und beglaubigende Auktorität angeführt.[3] Dem Gewichte des γέγραπται tritt nichts an die Seite, und mit Bezug auf die Lehre ordnet sich für ihn das Symbol der Schrift vollständig unter, beansprucht es keine selbständige Geltung. Das aber ist die eigentlich morgenländische Betrachtungsweise, wie sie z. B. auch

1) VI, 4 vides ergo in symbolo auctoritatem dei esse: verbum enim breviatum fecit dominus super terram (Rom. 9, 28) sed hominum fortasse quaeris. ne id quidem deest: per homines enim id deus fecit — quamvis etiam quod per homines factum est dei existimandum sit, quia non tam illorum per quos factum est, quam illius creden dum est esse qui fecit.

2) Vgl. nach Anführung des Bekenntnisses die zweite Hälfte von c. 9 und dann gleich c. 10 δεῖξόν μοι ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ — ἀλλ' εἶπεν ἡ γραφὴ τὸ συναμφότερον, ὅτι Χριστὸς ἐγεννήθη. Οὕτως αὐτὸν καὶ πανταχῇ ὁμολογεῖ ἡ θεία γραφὴ — καὶ πανταχῇ οὕτως αὐτὸν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ εὑρήσεις u. s. w.

3) Es sind die Stellen, die wir oben zur Wiederherstellung des Taufbekenntnisses verwendeten, besonders c. 20 a. E. μόνον δὴ οὖν πιστεύειν ὀφείλομεν ἃ λέγει ἡ θεία γραφὴ περὶ αὐτοῦ — λέγει δὲ ἡ γραφὴ ὅτι Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι δι' ἡμᾶς ἐσαρκώθη κτλ. c. 22 a. A. πίστευε οὖν κατὰ τὴν γραφὴν σαρκὶ ἐληλύθοτα κτλ. c. 27 a. E. nach Aufzählung der letzten Glieder des zweiten Artikels ταῦτα ἡμεῖς ἀκούοντες παρὰ τῆς θείας γραφῆς πιστεύομεν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.

Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen durchführt.[1] Ihr voller abendländischer Gegensatz findet sich bei Tertullian, dem Juristen, dessen Auffassung aber nicht einmal im Abendlande rein durchgeführt worden ist und wenn sie es wäre, schon früh aller theologischen Fortentwickelung den Todesstoss hätte geben müssen.[2]

1) Dies kann ausführlich nur in grösserem Zusammenhange nachgewiesen werden. Von Cyrill vgl. z. B. catech. IV, 17 (P. G. 33, 476 f.), wo er nach einer summarischen Darlegung des im Symbol enthaltenen Glaubens auf den nachzuliefernden Schriftbeweis hindeutet und sagt: „denn inbetreff der göttlichen und heiligen Geheimnisse des Glaubens darf auch nicht das Geringste ohne die göttlichen Schriften vorgetragen werden; und darf man sich nicht ohne weiteres durch Überredungskünste und Wortmacherei hinreissen lassen. Nicht einmal mir, der ich dieses Dir sage, sollst Du ohne weiteres glauben, wenn Du nicht aus den göttlichen Schriften den Beweis für das Verkündigte empfängst. Denn dieser unser seligmachender Glaube stammt nicht aus ersonnenen Worten, sondern aus Beweisen aus den heiligen Schriften". Ferner vgl. catech. XII, 5, wo Cyr. nach Nennung der Menschwerdung und Jungfrauengeburt fortfährt: καὶ μὴ ταῖς ἐμαῖς εὑρεσιλογίας πρόσεχε· δυνατὸν γὰρ ἴσως κατασοφισθῆναι· ἀλλ' ἐὰν μὴ προφητῶν περὶ ἑκάστου πράγματος δεῖξῃ μαρτυρίαν, μὴ πίστευε τοῖς λεγομένοις. Daher kommt es denn auch, dass morgenländische Kirchenlehrer bei freieren Anführungen ihr Glaubensbekenntnis gern ganz oder teilweise in Schriftworte kleideten (vgl. das Bekenntnis des Basilius von Cäsarea bei Hahn § 121, aber ebenso das des vom Orient stark beeinflussten Hilarius von Poitiers ad Constantium lib. II, 11), eine Thatsache, der natürlich Kattenbusch von seinen „römischen" Voraussetzungen aus gar nicht gerecht zu werden vermag (s. S. 342 ff.); ebensowenig wie der andern, dass Obigem entsprechend die Orientalen gewöhnlich auch die Schrift als Quelle ihrer im Symbol ausgesprochenen Glaubenserkenntnis angeben, wie neben Euseb. u. a. z. B. Marcell (s. S. 155) [πίστιν] ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην. Dazu bemerkt Kattenbusch l. c. S. 352 Anm. 8: „Die doppelte Quelle, die er angiebt, ist zu beachten"!

2) Auch dies kann hier nur gestreift werden. Die gegenwärtige Symbolforschung verkennt fast völlig, dass das Verfahren, welches Tertullian gegen Häretiker angewandt wissen wollte, nämlich sie mit dem Taufbekenntnis ohne Rückgang auf die Schrift nicht sowohl zu widerlegen, als niederzuschlagen, nach seinem eigenen Geständnis eine Neuerung ist und zwar die eigentlich römisch-juristische, den Katholizismus vorbereitende Neuerung. Dass nämlich Irenäus sie noch nicht hat, mögen vorläufig folgende Stellen belegen: adv. haer. III, 11, 1 omnia igitur talia circumscribere volens discipulus domini (sc. Joannes) et regulam veritatis constituere in ecclesia — sic inchoavit in ea quae est secundum evangelium doctrina: Jo. 1, 1–5; und IV, 35, 4 nos autem unum et solum verum deum doctorem sequentes, et regulam veritatis habentes eius sermones. Die Aufstellung aber eines Taufbekenntnisses überhaupt ist nicht eine altkatholische Neuerung.

Dieser Unterschied aber treibt seine Spitzen hervor in den Auffassungen vom Ursprunge des Symbols. Bei Marcus, also gegen Mitte des fünften Jahrhunderts, findet sich keine Spur von einem apostolischen Ursprunge desselben. Gewiss ist ihm der im Bekenntnis niedergelegte „orthodoxe" Glaube eben der, welchen die Propheten vorausverkündigt, die Apostel gelehrt, die Märtyrer bezeugt haben.[1] Aber ihren Glauben haben sie in Schriften niedergelegt, nicht in einer Formel, die etwa unveränderlich weitergegeben werden müsste. Die ganze Behandlung der Schrift, wie des Symbols schliesst für unsern Marcus eine solche Auffassung aus, nach der, wie man richtig bemerkt hat, das Taufbekenntnis von uns für ein „Pseudepigraph" gehalten werden müsste. Wiederum aber vertritt hier Marcus nur die Gesammtauffassung der morgenländischen Kirche, auf Grund deren Marcus Eugenicus 1439 auf dem Konzil zu Florenz erklären konnte ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων.[2] Auch dafür möge uns Cyrill von Jerusalem als Zeuge dienen! Ehe er das Symbol zur gedächtnismässigen Einprägung mitteilt, macht er auf seinen Wert mit folgender Darlegung aufmerksam catech. V, 12: „als Glauben zum Lernen und Bekennen eigne Dir an und bewahre nur den einen, der Dir jetzt von der Kirche übergeben wird (παραδιδόναι, tradere term. techn.), der aus der ganzen Schrift festgestellt ist. Da nämlich nicht alle die „Schriften" lesen können, sondern die einen ihre Unbildung, die andern irgend eine Beschäftigung auf dem Weg zur Erkenntnis hindert, deshalb fassen wir, damit nicht die Seele infolge der Unwissenheit verloren gehe, das ganze Dogma des Glaubens in wenigen Zeilen zusammen. — Und indem Du nun den Glauben Wort für Wort hörst, merke Dir ihn; erwarte aber zur gebührenden Zeit für jedes darin enthaltene Stück den Beweis aus den göttlichen Schriften. Denn nicht nach menschlichem Gutdünken sind die Stücke

---

1) Vgl. in Melch. c. 11 a. A. adv. Nest. c. 4 a. A.

2) Vgl. darüber Caspari II, S. 108 Anm. 77, welcher dies merkwürdige Wort ebenfalls daraus erklärt, dass „die griechische Kirche niemals etwas von einem apostolischen Symbol oder einem Symbol der Apostel d. h. von einem von den Aposteln verfassten Symbol gewusst, oder dass sie niemals den Aposteln die Abfassung des allgemeinen Symbols beigelegt hatte". Wie wenig stimmt das doch zu Kattenbuschs Grundthese, dass das Morgenland solle sein Taufbekenntnis vom Abendlande, dem Sitz der Symbolsage, her erhalten haben! S. seine Konfessionskunde S. 261 Anm. 3.

des Glaubens (τὰ τῆς πίστεως) zusammengestellt, sondern aus der ganzen Schrift sind die zweckmässigsten Stücke gesammelt und machen die eine Lehre des Glaubens aus. Und gleichwie der Same des Senfes in einem kleinen Körnchen die vielen Zweige enthält, so fasst auch dieser Glaube in wenigen Worten die ganze, im alten und neuen Testament enthaltene Erkenntnis der Gottseligkeit in sich". Auch nicht eine leise Andeutung apostolischer Verfasserschaft! Die Auktorität des Symbols ruht vielmehr einzig darauf, dass es den Glauben der heiligen Schrift summarisch enthält. Ganz anders liegen die Dinge im Abendlande! Rufin erzählt es bekanntlich als eine Überlieferung von den „Vorfahren" her, dass die Apostel am Pfingsttage das Symbol (Name von συμβολή abgeleitet) verfasst hätten (comment. in symb. apost. c. 2 P. L. 21). Rufins Symbolauslegung kennt und zitiert auch Cassian (de incarn. VII, 27), doch kommt bei ihm, der auch mehrfach im Oriente, in Palästina und Konstantinopel verweilt hatte, eine merkwürdige Kombination zu stande, die uns auch sonst im Abendlande wiederholt begegnet. Gelegentlich wird nämlich auf der einen Seite der Wert des Symbols auf die Schrift zurückgeführt und es ganz aus dieser hergeleitet; andrerseits wird doch seine Abfassung den Aposteln selbst zugeschrieben. Nun aber waren doch die Schriften der Apostel nicht von vornherein vorhanden, vollends nicht schon am Pfingsttage, auf den dann gewöhnlich die Abfassung des Symbols verlegt wurde: wie sollte man sich also jene Entstehung des Symbols aus „den Schriften" vorstellen? Auch Cassian scheint diese Schwierigkeit empfunden zu haben und kommt dann zu Aussagen, die für ihn zwar nur aus Verlegenheit entspringen, in der That aber eine viel grössere Wahrheit enthalten, als er ahnt: es klingt nämlich, als hätten die Apostel das Symbol auf Grund des alten Testamentes verfasst.[1] Ist nun auch bei

1) Die Hauptstellen sind VI, 3, 3 symbolus quippe, ut scis ex collatione nomen accepit. quod enim Graece σύμβολος dicitur, Latine collatio nominatur. collatio autem ideo, quia collata in unum ab apostolis domini totius catholicae legis fide, quidquid per universum divinorum voluminum corpus immensa funditur copia, totum in symbolo colligitur brevitate perfecta, secundum illud apostoli: verbum, inquit, consummans et brevians in aequitate, quia verbum breviatum faciet dominus super terram. c. 4, 1 sicut enim immensam illam scripturarum sacrarum copiam per patriarchas et prophetas maxime suos condidit (also A. T.), ita symbolum per apostolos suos sacerdotesque constituit,

Cassian der streng abendländische Standpunkt etwas erweicht[1], so sehen wir doch im Vergleich mit Marcus, dass hier auch die Symbolformel durch die Behauptung apostolischen Ursprungs einen sonderlichen Wert erhält, den sie bei jenem nicht hat, nicht haben kann.

Aber, so wird man fragen, welchen Sinn und Zweck hat es dann überhaupt, dass Marcus für seine Polemik das Taufbekenntnis heranzieht, wenn er doch zum Zwecke theologischer Beweisführung nichts brauchte als die Schrift? Konnte er sich nicht mit dieser begnügen? Unter der beigefügten Voraussetzung ist dieser Einwand ganz richtig. Eben daraus, dass er richtig ist, erklärt es sich auch, warum wir so selten bei den morgenländischen Theologen von ältester Zeit her, ich erinnere etwa an Athanasius oder schon Clemens Alexandrinus, Berufungen auf das Taufsymbol in Lehrfragen finden. Gerade bei den zwei genannten Theologen, die in die Probleme eindrangen, beobachten wir nie ein Verfahren, das der von Tertullian vorgeschlagenen „Abkürzung" entspräche; nie ermüdend schöpfen sie stets, für und wider, aus der Schrift. Aber eben obiger Einwand ist geeignet, uns endlich die tiefste Differenz aufzudecken, die in der Auffassung des Taufbekenntnisses das Morgen- und Abendland unterscheidet: bezeichnen wir sie kurz so, dass hier das Taufbekenntnis mehr theoretisch, dort wesentlich ethisch gewertet wird. Blicken wir vorerst auf Cassian. Er will den Nestorius mittelst des Symboles ebenso widerlegen und falscher Lehre überführen (convincere, arguere), wie er das vorher mittelst der Schrift gethan hat. Der ganze Unterschied ist nur der, dass er damit den Nestorius mit sich selbst im Widerspruche zeigen und durch sich selbst widerlegen kann (vgl. c. 3). Denn, auch wenn Nestorius ein Arianer und Sabellianer und nicht auf das Symbol der katholischen Kirche getauft wäre, wollte ihn Cassian daraus widerlegen.[2] Gerade die letztere Behauptung findet bei Marcus ihre

---

et quidquid illic per suos larga ac redundanti copia dilatavit, idem hic per suos plenissima brevitate conclusit. nihil ergo in symbolo deest, qui ex scriptis dei per apostolos dei conditus totum in se, quantum ad auctoritatem pertinet, habet quidquid vel hominum est vel dei.

1) Das tritt noch darin hervor, dass (vgl. vor. Anm.) doch neben den Aposteln auch die sacerdotes als Mitverfasser des Symbols genannt werden.

2) Vgl. c. 5, 1 si Arrianae aut Sabellianae haereseos assertor esses et non tuo ipso symbolo tecum uterer, convincerem te tamen testimoniorum sacrorum

gegensätzliche Parallele. Wenn jene Leute, so sagt Marcus, nicht die heilige Taufe empfangen, nicht bei ihr zu Christo sich bekannt hätten, dann würde er ihnen nichts vorzuwerfen haben, dann hätten sie ein Recht gehabt zu ihren Behauptungen und müssigen Spekulationen; nun sie aber getauft sind, bezeichnet ihre Lehre, abgesehen davon, dass sie der heiligen Schrift widerspricht, einen Bruch ihres Bundes und Gelübdes, vergleichbar dem Bruche der Ehe.[1] Sie „versuchen Christum" nach der Taufe, eine Sünde, für die schon der Apostel Paulus den Tod gedroht hat (1 Cor. 10, 9).[2] Die Verbindung mit der theoretischen Seite ist darin gegeben, dass jene Leute mit ihrem Taufbekenntnis sich zu nichts anderem als zum Inhalte der heiligen Schrift bekannt und ihn für ihr Eigentum erklärt haben; und darum verknüpft Marcus den Vorwurf, dass sie der Schrift sich widersetzen, mit dem anderen, dass sie nach der Taufe Christum versuchen und ihr Bekenntnis ausser Kraft setzen; oder er erinnert, wenn er seine Gegner mittelst der heiligen Schrift bestreitet, dieselben daran, dass sie die in der Schrift ausgesprochene Lehre ja auch bei der Taufe bekannt hätten (c. 10). Wenn er sie also an ihr Bekenntnis bindet, so geschieht es nicht, als ob der orthodoxe Glaube nicht zu bezeugen oder zu verstehen wäre, sondern er setzt als seine zweifelsfreie Gewissheit voraus, dass die bei der Taufe bekannte πίστις der richtige und sachgemässe Ausdruck der Schriftwahrheit sei (c. 9): πλήρεις γὰρ αἱ θεῖαι γραφαὶ τῶν περὶ αὐτῆς συλλύσεων. Wenn es hingegen seinen Widersachern gelingen würde, ihre Lehre aus der Schrift zu bewähren, dann ist er bereit, ihre Ansicht sich gefallen zu lassen.[3] Natürlich nimmt dies Marcus nur per impossible an und ist vielmehr fest davon überzeugt, dass das ihnen nicht gelingen werde.

---

auctoritate, convincerem legis ipsius voce, convincerem denique **probata per universum mundum symboli veritate.**

1) Adv. Nest. c. 9. εἰ μὲν γὰρ ἀμύητοι τῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων ἐτύγχανον, δεόντως ἂν καὶ ταῦτα ἔλεγον καὶ περιεργάζοντο· εἰ δὲ τὴν σφραγῖδα ὡς πιστοὶ ἐδέξαντο καὶ οὐκ ἄνθρωπον ψιλὸν οὔτε γυμνὸν θεὸν ἀλλὰ σαρκωθέντα τὸν λόγον ὁμολογήσαντες κτλ. und weiter unten: καὶ αἴ ποτε συναφθεῖσαι αὐτῷ (sc. Χριστῷ) διὰ τῶν πνευματικῶν μυστηρίων ἰδοὺ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλίδες χρηματίζουσιν.

2) c. 11 μὴ γὰρ ἡμεῖς τῇ γραφῇ ἀνθεστήκομεν, ἢ ἡμεῖς μετὰ τὸ βάπτισμα τὸν Χριστὸν πειράζομεν, ἢ ἡμεῖς τὰς ὁμολογίας ἀθετοῦμεν, ἃς ὡμολογήσαμεν;

3) c. 10: δεῖξόν μοι ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ χωριζόμενον αὐτὸν (sc. Χριστὸν) ἔν τινι καιρῷ ἢ τόπῳ ἢ δυνάμει ἢ πράγματι, καὶ ἀνέχομαί σου τῆς κακοφροσύνης.

Unter dieser Voraussetzung aber bringt ihr Widerspruch gegen das Bekenntnis zum Widerspruch gegen die Schrift nicht etwas objektiv Neues hinzu, sondern nur das Subjektive und Persönliche, dass sie der Untreue, der Verleugnung, des Eidbruchs sich schuldig machen. Das Verhältnis also, in welches er Schrift und Bekenntnis setzt, ist kurz gesagt dieses: Die Schrift allein beweist, aber verpflichtet nicht; das Bekenntnis allein verpflichtet, aber es beweist nicht. In ganz vorbildlicher Weise tritt uns diese der morgenländischen Kirche stets geläufige Auffassung schon bei Clemens Alexandrinus entgegen. Darnach ist das Taufbekenntnis eine Vertragsschliessung mit Gott, in welchem der Täufling zugleich zum summarischen Schriftinhalte sich bekennt.[1] Auch im Abendlande konnte ja diese Auffassung nicht völlig fehlen und verschwinden. Auch Cassian wirft dem Nestorius Treubruch vor; aber immer wieder wird jene reine Auffassung des Symbols von der andern gekreuzt, wornach es ein selbständiges Lehrgesetz ist. Sein Verhältnis zur Schrift bleibt deshalb schillernd und unklar.

Diese Darlegung dürfte aber gezeigt haben, wie weit die neuere auf Ritschl zurückgehende und durch Harnack eingeleitete Symbolforschung hinsichtlich ihrer Betrachtung und Beurteilung des Symbols davon entfernt ist, der gesamtkirchlichen Entwickelung, insbesondere der morgenländischen, gerecht zu werden. Man sieht auch sie durch die Brille Tertullians, durch die Brille des „römischen Katholizismus“ an. Wird damit schon die abendländische Symbolgeschichte nicht ganz richtig gesehen, so wird aus der morgenländischen geradezu ein Zerrbild. Man sollte sich durchaus nicht wundern, wenn die betr. Forscher auf diese Weise dahin kommen, das Symbol geringzuschätzen, die Eigentümlichkeit seines Wertes zu verkennen, es als ein Produkt des Katholizismus zu beurteilen und — abzulehnen. Umgekehrt aber würde sich eine Richtung der evangelischen Kirche, die das Symbol gegen jene Richtung so schützen und verteidigen wollte, dass sie dieselbe Auffassung und Beurteilung in Geltung liesse, wie sie nach jenen notwendig und jederzeit mit dem Symbol verbunden sein und gewesen sein soll — sie würde sich des Rückfalls in den Katho-

1) Vgl. dazu den hervorragenden Aufsatz von Caspari: „Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntnis besessen oder nicht?“ Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII (1886), S. 352 ff.

lizismus schuldig machen. Dieser nämlich wird immer wieder in die Bahnen Tertullians gedrängt werden, dass er von der Schrift Umgang nehmend die kirchliche Lehre auf Tradition begründe, und es ist hochinteressant zu sehen, wie dies auch nach der Reformation wirklich der Fall war. Dafür eine lehrreiche Probe. Nachdem Alexander Pighius für den Satz, dass man im Streit mit den Häretikern besser auf die kirchliche Tradition als auf die Schrift zurückgehe, Tertullians Ausführungen in de praescr. haeret., insbesondere den Satz: ergo nec ad scripturas provocandum est, nec in iis adversus haereticos constituendum certamen, in quibus aut incerta aut parum certa est victoria angeführt und die darin gelegene Anschauung als paulinisch begründet hat, fährt er fort: cuius apostolicae doctrinae si et nos memores fuissemus, meliore sane loco essent res nostrae. Sed cum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, — excitatum est hoc quod nunc proh dolor videmus incendium.[1] Eine derartige Schätzung des Symbols hat in der Kirche kein Recht, die sich auf das sola scriptura gründet. Aber sie ist auch weder die einzig mögliche, noch auch die in der Geschichte einzig wirkliche. Die Geschichte des Taufsymbols im Orient widerlegt diese Behauptung vollständig; und in grösserem Zusammenhange wird es sich zeigen lassen, dass die dort geläufige Beurteilung auch die ursprüngliche ist, die spezifisch abendländische dagegen, wie sie rein überhaupt erst im Mittelalter auftritt, eine Schöpfung des römischen, juristischen Geistes. Mit der ursprünglichen Auffassung aber darf sich die evangelische Kirche noch heute eins wissen. Sie darf nie den Schriftbeweis sich ersparen, auch nicht in der Polemik; sie darf nie an der Zulänglichkeit der heil. Schrift kleinmütig oder in träger Unlust verzweifeln, wie es wohl Tertullian (de praescr. c. 19), nie aber das Morgenland gethan hat; sie darf nie sich dahin drängen lassen, um der Symbolformel willen, zumal unsrer zufällig so gewordenen, ein Stück des Glaubens behaupten zu wollen, statt sich dafür auf die Schrift allein zu gründen. Bei ihr liegt in letzter Instanz die Entscheidung; dessen wird vor allem der evangelische Dogmatiker sich bewusst bleiben müssen. Aber andrerseits wird auch die evangelische Kirche immer wieder von

1) Hierarchiae ecclesiasticae assertio 1572 lib. I, cap. 4; gegen Ende des Kapitels obige Stelle.

ihren Gliedern ein summarisches Bekenntnis des Glaubens verlangen und mit dem heiligsten Ernste zumal ihren Dienern und Lehrern die ganze Schwere dieser zu übernehmenden oder übernommenen Verpflichtung auf das Gewissen legen dürfen. Und wenn die evangelische Kirche hierfür noch heute das „Apostolicum“ d. h. das altkirchliche Taufsymbol verwendet, so thut sie es als Kirche nur deshalb, dann aber auch mit vollem Rechte, weil sich ihr die Übereinstimmung desselben mit der heiligen Schrift in Erfahrung und Erkenntnis immer aufs neue erprobt und bewährt.

XIII. Zusammenfassung und Ausblicke.

Es erübrigt uns nur noch einen kurzen Rückblick auf das Ganze zu thun, sowie die Ausblicke anzudeuten, die sich von der errungenen Höhe aus insbesondere auf die weitere Symbolforschung bieten.

Wir haben zunächst mit Hilfe einer kürzlich entdeckten Schrift einem kirchlichen Schriftsteller, dessen Bild und Geschichte nur in nebelhafter Verschwommenheit sich darbot, seinen Platz in dem Ganzen nach Zeit und Ort angewiesen. Nicht konnten an jeder Stelle alle Beziehungen, die für irgend eine Frage wesentlich waren, herangezogen werden; eins musste der Ergänzung durch das andere warten. Wenn wir nun aber beobachten, wie alles ineinandergreift und sich fügt, wie die kleinen Unsicherheiten verschwinden gegenüber dem zusammenstimmenden Gesamteindrucke, so dürfen wir nun wohl folgendes als wesentlich sichere Ergebnisse vortragen. Der Abt Marcus der Eremit war nach altem, unanfechtbarem Zeugnis ein Schüler und also jüngerer Zeitgenosse des Chrysostomus; und es ist wohl das wahrscheinlichste, dass er in Antiochia Gelegenheit hatte, ihn zu hören. Diese Angabe bestätigt sich nach ihrer chronologischen Seite dadurch, dass er im nestorianischen Streite und zwar höchstwahrscheinlich im Jahre 430 eine Streitschrift verfasste, nach ihrer theologischen Seite dadurch, dass er trotz starker alexandrinischer Einflüsse seine innere Verwandtschaft mit der antiochenischen Rechten nicht verkennen lässt. Aus seinen Schriften ist, wenn überhaupt etwas, dann dies zu erschliessen, dass er in einem Kloster zu oder bei Ancyra in Galatien Abt war, und zwar jedenfalls noch, als er die genannte Schrift adv. Nest. schrieb und der ihm geistesverwandte Theodot daselbst Bischof war. Als Abt ging er in höherem Alter in die Wüste. Auch wenn er nach Egypten gegangen

wäre, könnte er schon der Zeit nach nicht mit jenem egyptischen Mönch Marcus identisch sein, der uns in der Literatur begegnet, die sich um die historia lausiaca des Palladius gruppiert oder von ihr abhängt. Wegen dieses klaren literarischen Zusammenhangs ist man auch kaum berechtigt, etwa aus jenen Traditionen dies als historischen Kern herauszuschälen, dass Marcus überhaupt in Egypten als Asket gelebt hätte, was natürlich nur für die letzte Periode seines Lebens gelten könnte. Vielmehr hatten wir mehrfach Ursache anzunehmen, dass er in die Wüste Juda gegangen sei. Wann dies geschehen, ist freilich nicht sicher auszumachen. Jedenfalls können Formeln, wie das ἡνωμένον ἀδιαιρέτως ἀσυγχύτως in disput. c. 20 (1100 D) noch nicht beweisen, dass er über das Konzil von Chalcedon 451 hinaus Abt geblieben sei, denn diese oder wenigstens ganz ähnliche Formeln finden sich schon früher, sowohl bei andern Schriftstellern, wie bei ihm selbst. Aber den Beginn des nestorianischen Streites setzt wohl jene doch etwas unvermittelte polemische Einschaltung voraus[1] und damit wohl auch die Schrift adv. Nest. Wie lange aber nach 430 der Abt Marcus die Einsamkeit der Eremiten aufgesucht habe, bleibt ungewiss. Sicher ist nur, dass er schon alt war. Darum ist es nicht recht wahrscheinlich, dass er, wie Johannes Moschus von seinem „Abt Marcus dem Einsiedler" berichtet, 65 Jahre in der Wüste gelebt habe, zumal wenn wir hinzunehmen, dass Marcus schon ein Schüler des Chrysostomus gewesen ist. Vielmehr spricht gegen einen noch ausgedehnten Aufenthalt in der Wüste auch der Umstand, dass von den erhaltenen Schriften ausser der zweifellos dahin zu verlegenden ad Nicol. nur eine zu verraten scheint, dass sie erst in dieser letzten Lebensperiode des Marcus entstanden ist. Bedenken wir ferner noch, dass aus den späteren Phasen des christologischen Streites keine Schriften des Marcus mehr vorliegen, so wird man sein Ende wohl um die Mitte des 5. Jahrhunderts oder nicht lange nachher ansetzen dürfen.

Nächstdem haben wir die Kritik der Schriften unsers Marcus erstmalig auf sicheren Boden gestellt besonders durch den doppelten Nachweis, dessen negative und positive Seite einander ergänzen,

1) Die Stelle lautet vollständig (οἱ ἀπόστολοι) τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦντες, αὐτὸν εἶναι τὸν ἐσταυρωμένον κηρύττοντες, τὸν λόγον ἐνανθρωπήσαντα, ἕνα καὶ οὐ δύο λέγοντες, κἂν ἐκ δύο νοεῖται ἡνωμένων (leg. ἡνωμένον?) ἀδιαιρέτως, ἀσυγχύτως, ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπῳ, καὶ πράγματι.

dass die schon früher angezweifelten κεφάλαια νηπτικά nicht eine Schrift des Marcus, sondern eine wertlose Kompilation aus Macarius und Maximus Confessor sind. Damit sind alle seltsamen Hypothesen über den Schriftsteller Marcus abgethan; vielmehr zeigen nun die übrigen echten Schriften ein in sich wohl zusammenstimmendes Bild seines schriftstellerischen Charakters. Auf Grund dessen hat sich uns das Zeugnis der Jerusalemer Handschrift über die neuentdeckte Schrift des Marcus in vollem Umfange bestätigt: sie ist unbedingt für echt zu halten. In dieser Schrift besitzen wir nunmehr ein neues wertvolles Denkmal aus der Anfangszeit des nestorianischen Streites. Mehr als andere ist sie geeignet uns erkennen zu lassen, dass es sich dabei nicht bloss um ein eingebürgertes Stichwort des Kultus, sondern um ernste, tiefgreifende Probleme des christlichen Glaubens handelte. Ferner zeigt sie uns deutlicher, als wir es zuvor wussten, wie auch in Asien ein rechter Flügel der westsyrischen Schule im wesentlichen auf den Boden der alexandrinischen Theologie sich stellte und gegen Nestorius Partei nahm.

Endlich aber haben wir mit dem Taufbekenntnis, das jene Schrift enthält, einen neuen festen Stützpunkt für die Geschichte des Taufsymbols im Morgenlande gewonnen. Dies Ergebnis ist unabhängig davon, ob unser weiterer Nachweis geglückt ist, dass jenes Taufbekenntnis das der Gemeinde von Ancyra in Galatien sei. Wir haben bei dieser Gelegenheit aber zugleich noch andere Stützpunkte für die Geschichte des Symbols im Morgenlande teils neu gefunden, teils schon bekannte fester gegründet. Damit aber ist die Aufgabe in Angriff genommen, welche nach dem Gange, den die Forschung über das Apostolikum genommen hat, die nächstliegende und dringendste ist.

Wie bekannt, ist nämlich Caspari, der die moderne geschichtliche Erforschung des altkirchlichen Taufsymbols in grundlegender Weise eröffnet hat, nicht dazu gekommen, seine Arbeiten abschliessend zusammenzufassen. Als ein Umstand aber, der noch besonders beklagenswert ist, muss es bezeichnet werden, dass er, gewiss mit infolge äusserer Umstände, je länger je mehr der Geschichte des Taufsymbols im Abendlande seine Hauptarbeit zuwendete und das Morgenland dabei etwas zu kurz kommen liess. Dadurch wurde (mit Bezug auf das Symbol) das Gleichgewicht zwischen den beiden von frühe an unterscheidbaren Hälften der Kirche zu Ungunsten des Morgenlandes gestört, während doch eben

dieses Gleichgewicht die Grundvoraussetzung bildete für die eigne Gesamtanschauung Casparis über das Symbol, wie sie hinter seinen Einzeluntersuchungen wohl erkennbar steht. Jenes zunächst nur thatsächliche Missverhältnis hätte leicht dadurch ausgeglichen werden können, dass man sich energisch auf die andere Seite warf, auf die Erforschung der Symbolgeschichte im Oriente; statt dessen aber wurde es kodifiziert und prinzipiell verfestigt. Dies geschah zuerst durch Harnack in dem Artikel: Apostolisches Symbolum in Herzogs Realencyklopädie.[1] Wir behaupten dies, ohne damit seine Verdienste um die Symbolforschung nach anderen Seiten hin bestreiten oder auch nur verkennen zu wollen. Aber verhängnisvoll war es, dass bei ihm das altkirchliche Taufsymbol wesentlich zum römischen Symbol wurde. Zwar geht er hier noch auf die morgenländischen Taufbekenntnisse ein, aber jene Einseitigkeit ist bei ihm immer stärker hervorgetreten, so dass in seiner bekannten Broschüre über das Apostolikum über das Taufbekenntnis im Morgenland weiter nichts als eine parenthetische Bemerkung (S. 10 f.) zu lesen steht. Das muss doch, mindestens bei jedem nicht ganz Kundigen, den Eindruck erwecken, als hätte das Morgenland kaum etwas dem „Apostolikum" Ähnliches aufzuweisen gehabt. Haben nun auch Forscher anderer Richtung jenem Drucke nachgegeben und das römische Symbol so in den Vordergrund gerückt, dass dadurch das Bild der geschichtlichen Gesamtentwickelung des Taufbekenntnisses verschoben und undeutlich wurde, wie Th. Zahn in der Schrift: Das apostolische Symbolum, 1893, so ist jene Einseitigkeit von Kattenbusch auf die äusserste Spitze getrieben worden, dessen noch unvollendetes Werk: Das apostolische Symbol, I. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, die neueste Erscheinung auf unserm Gebiete ist. Durch das ganze vorliegende Buch zieht sich der Widerspruch gegen jenes Werk, wenngleich erst in grösserem Zusammenhange sich vollständig zeigen liesse, wie vor allem die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes: „Die orientalischen Formeln" die Symbolforschung nicht gefördert, sondern geradezu um ein bedeutendes zurückgeworfen hat. Unter Anwendung fremdartiger Massstäbe, unter willkürlicher Konstruktion literarischer Zusammen-

---

1) In gleicher Hinsicht charakteristisch ist nach Titel und Inhalt seine Stellensammlung in Patr. apost. I, 2 vetustissimum ecclesiae romanae symbolum scriptis vir. christ. qui I et II p. Chr. n. saeculo vixerunt illustratum.

hänge, unter Annahme künstlicher Redaktionen, vor allem aber unter Beiseitesetzung oder Unkenntnis wichtigsten Materials werden hier eine Anzahl morgenländischer Formeln so lange bearbeitet, bis als ihre Grundlage das römische Symbol erkennbar wird, über dessen Art ja der Verfasser noch seine ganz besonderen Ansichten hat. Aus diesem Teile dürfte nur das als wertvolles Ergebnis oder Zugeständnis sich bewähren, dass das Symbol im Morgen- und Abendlande eine gemeinsame Grundgestalt, ja weitreichende Übereinstimmung durch alle Verschiedenheiten hindurch erkennen lässt; nur dass diese Thatsache eine ganz andere Erklärung finden wird, als die, welche Kattenbusch nach Andeutungen in seiner Konfessionskunde wie in dem Werke über das Apostolikum für sie bereit zu haben scheint, dass nämlich das in Rom entstandene Symbol durch die Diözese Antiochia als Eingangspforte im Oriente sich verbreitet habe. Überhaupt aber beweist allein schon die neuentdeckte Schrift, mit der wir uns zu beschäftigen hatten, dass eine Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, wie statt apostolischen Symbols richtiger zu sagen ist, vorläufig noch nicht geschrieben werden kann, ohne dass eine solche Darstellung auf ganz mangelhafter Induktion beruhte. Vielmehr kann die nächste Aufgabe nur die sein, die Geschichte des Taufbekenntnisses im Oriente und zwar zunächst im 4. und 5. Jahrhundert (rückwärts bis 325) aufzuhellen, um zunächst für diesen Zeitraum das verloren gegangene Gleichgewicht zwischen dem Morgen- und Abendlande herzustellen. Ist dies erst geschehen, dann drängen die geschlossenen Massen von selbst nach rückwärts. Für das Morgenland insonderheit wird man durch die Formeln, die wie die unsre und die mit ihr nahe verwandten Bekenntnisse von Jerusalem und Cäsarea wesentlich vornicänischen Charakter zeigen, auf das hinter Nicaea zurückliegende Taufbekenntnis geführt.

Die Bedeutung der neuentdeckten Schrift geht aber nicht darin auf, dass sie uns ein wirkliches Gemeindebekenntnis älterer Gestalt aus dem Oriente kennen lehrt. Kommt sie nach dieser Seite hin neben die mehrfach genannten Katechesen Cyrills zu stehen, so hat sie doch ihre selbständige Bedeutung darin, dass sie die erste und einzige Schrift ist, welche uns zeigt, wie das Morgenland im dogmatischen Lehrstreite das Symbol handhabte und verwendete. Wir haben daraus gelernt, dass das Symbol im Morgenlande eine wesentlich andere Geltung und Verwendung fand, als im Abendlande. Diese Erkenntnis ist wiederum für die eigentliche Symbol-

geschichte von hohem Werte. Wir werden nunmehr in der Lage sein, viel sicherer und methodischer die Geschichte des Taufsymbols im Oriente zu erforschen, weil wir es nicht mehr an Stellen suchen bezw. vermissen werden, wo es nicht zu finden und zu erwarten ist. Umgekehrt aber werden wir es an vielen Stellen wiedererkennen dürfen, die man bisher zu verwerten sich scheute oder die man abthat mit der Berufung auf das „κήρυγμα", das zunächst für das 4. und 5. Jahrhundert wenigstens nichts als eine Phantasiegrösse ist, wenn man es sich von dem festformulierten Taufbekenntnis abgelöst vorstellt. Was in dieser Hinsicht für die weitere Arbeit leitende Gesichtspunkte im einzelnen werden müssen, darüber lässt sich auf Grund unsrer Untersuchungen vor allem folgendes aufstellen.

1. Wir haben hier aufs neue den Beweis zunächst für das 5. und 4. Jahrhundert, dass die damalige Christenheit sich bewusst war, in allen ihren Gemeinden ein gemeinsames Bekenntnis zu haben, das bei der Taufe abgelegt ward. Wir haben Gelegenheit gefunden, da und dort noch auf viele Zeugnisse gleichen Inhalts hinzuweisen, dagegen hat man bis heute noch vergeblich versucht, auch nur ein einziges Zeugnis beizubringen, welches jener Fülle von Zeugen entgegenzuhalten wäre. Dass also der ganze Orient, soweit er überhaupt am geschichtlichen Leben der Kirche teilnahm, schon im 4. Jahrhundert ein Taufbekenntnis besass, ist, wenn man so will, ein Vorurteil, aber ein solches, das sehr wohl begründet ist.[1] Dagegen darf man die Last der Beweisführung getrost denen zuschieben, die „Grund zu der Annahme zu haben glauben, dass um 380 erst ein Teil der orientalischen Gemeinden überhaupt ein Taufbekenntnis besass".[2] In der That nämlich stützt sich diese Ansicht nur auf argumenta e silentio, während sie jene auf die Gesamtheit lautenden Zeugnisse durch das Urteil im Werte herabsetzt, dass sie auf unvollständiger Beobachtung ruhend lokale Bräuche verallgemeinerten. Schon kirchen- und dogmengeschichtlich liessen sich gegen letztere Annahme zahlreiche Gründe ins Feld führen. Leute wie Cassian im 5.,

1) Kattenbusch: Das apostolische Symbol S. 303: „Er (nämlich Caspari) ist hier von einem Vorurteile beeinflusst". Dazu Anm. 41 „nämlich dem, dass im vierten Jahrhundert schon der ganze Orient ein Taufbekenntnis besass. Ich stelle das vorderhand nicht in Abrede, verlange aber auch erst den Beweis".

2) So Kattenbusch: Konfessionskunde I, S. 261, Anm. 3.

Hilarius und Marcell im 4. Jahrhundert, und wie zahllose neben ihnen besassen lebendige, persönliche Kenntnis von weitesten Kreisen der Christenheit des Morgen- und Abendlandes: darf man dann ihre Zeugnisse einfach ignorieren? Bischöfe wurden erwählt oder versetzt von andern Gemeinden und Provinzen her (z. B. Chrysostomus): es sollte sie nicht gekümmert haben, dass es in ihrer neuen Gemeinde kein Taufbekenntnis gab? Wie soll ferner dogmengeschichtlich der arianische Streit auch nur annähernd verstanden werden, ohne Kenntnis und Anerkennung der gemeinsamen Basis, die die Gegner in ihrem Taufbekenntnisse besassen, um deren Behauptung beide Teile kämpften? Gegen jene Argumentation e silentio aber sei, abgesehen davon, dass zahllose Stellen noch unbeachtet sind, in denen morgenländische Kirchenväter das Vorhandensein eines Taufsymbols überhaupt für sich oder ihre Gemeinden belegen, einmal auf das Beispiel unsers Marcus verwiesen. Wer hätte aus seinen bisher bekannten Schriften schliessen dürfen, dass dieser Mann ein „festes" Taufbekenntnis hatte und kannte? Er schreibt eine ganze Schrift de baptismo, ohne dasselbe auch nur anzudeuten. Freilich lag es ja auch nicht in der Linie ihres bestimmten Zweckes, denn Marcus will zeigen, dass die sittliche Neuschöpfung, die durch die Taufe bewirkt werde, nicht ergänzungsbedürftig sei: wer aber würde geneigt sein, solche Beseitigung dieses argumentum e silentio gelten zu lassen? Ferner verfasst Marcus eine polemische Lehrschrift gegen Melchisedekiten; auch hier findet sich kaum eine leise direkte Andeutung an das Symbol (s. S. 144, Anm. 3). Wer aber würde aus ihr oder aus der trinitarischen Formel am Schlusse (c. 11): χάριτι τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος auf ein trinitarisches Taufbekenntnis zu schliessen wagen? Auf einmal zeigt uns nun die neuentdeckte Schrift, dass dieser selbe Marcus ein Taufbekenntnis hatte und kannte, das ganz den uns wohlvertrauten Typus an sich trägt. Bei wie vielen anderen Schriftstellern wird es ebenfalls gelten, dass sie nur keinen Anlass hatten, ihr Taufbekenntnis zu erwähnen! Insbesondre aber wird unser Nachweis, welches Verhältnis im Morgenlande zwischen Schrift und Taufbekenntnis bestand, geeignet sein, unsre Erwartungen, wenn wir die theologische Literatur nach dem Symbol durchmustern, zu regulieren bezw. zu beschränken.

2. bezeugt unsre Formel aufs neue auch für das Morgenland, was für das Abendland nie konnte bezweifelt werden, dass das

Taufbekenntnis neben seiner trinitarischen Grundlage, die immer und überall auf den Taufbefehl Christi zurückgeführt wird (adv. Nest. c. 27,1), auch die Hauptstücke seines Lebens von der Geburt bis zur Himmelfahrt und seiner Wiederkunft enthält. Absichtlich unterscheiden wir dies von einem unter 3 zu besprechenden Punkte. Wiederholt nämlich versucht Kattenbusch, und gerade betreffs Kappadoziens, der Nachbarprovinz Galatiens, nachzuweisen oder richtiger vorzuschlagen, dass es dort „ein blosses nacktes, undogmatisches Bekenntnis zu der Trias" gegeben habe (l. c. S. 346). Abgesehen von der Frage, ob auch nur ein solches „blosses nacktes" Bekenntnis jemals könne undogmatisch gewesen sein, lassen sich die schwachen Gründe, die Kattenbusch anführt, leicht entkräften. Das würde uns hier zu weit führen; einstweilen verweisen wir darauf, dass bald nach 431 Eutherius von Tyana in Kappadozien in der Schrift, die wir ihm oben mit kaum zu widerlegender Gewissheit zugeschrieben haben (vgl. S. 103), von dem Bekenntnis (ὁμολογία), das er gleich andern bei der Taufe (φωτισθέντες) von frommen Vorfahren empfangen habe, sagt, dass er sowohl den Glauben an Vater, Sohn und Geist, wie das Heilswerk der Menschwerdung gelernt und also bekannt habe.[1] Ebenso aber belegt auch unsre Formel im Einklange mit allen ihrem wesentlichen Wortlaute nach erhaltenen Taufsymbolen zunächst für das 5. und 4. Jahrhundert, dass es solch angebliche „undogmatische" Formeln nicht gegeben hat.[2] Wo also das Vorhandensein eines Taufbekenntnisses sicher ist, da dürfen

1) Confut. var. proposit. (P. G. 28) c. 4, 1352 A παρ' ὧν ἡμεῖς φωτισθέντες τὴν μὲν ἀνόθευτον ὁμολογίαν ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐδιδάχθημεν, τὴν δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν ἐκ δύο φύσεων ἐγνωρίσαμεν, und dazu c. 7, 1357 B ἐπαγόμενον γὰρ τὸ ἀπαθῶς οὐκ ἐᾷ θάνατον, καὶ ταφὴν, καὶ ἀνάστασιν δέχεσθαι ἃ τὸ τῆς ἡμετέρας ἔχει σωτηρίας κεφάλαιον. Vollständiger über das Taufbekenntnis in Tyana zu handeln behalte ich mir vor; vorläufig sei nur festgestellt, dass es nicht N sein kann. Das ist nämlich ausgeschlossen schon durch die Art, wie dessen l. c. c. 10, 1368 D im Unterschiede von obiger Erwähnung des Taufbekenntnisses gedacht wird: μὴ προσέχοντας ὅτι καὶ τῶν κατὰ Νικαίαν ἁγίων πατέρων ὁ ἱερὸς καὶ μέγας χορὸς μετὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὁμολογίαν εὐθὺς ἔταξε τὸ ὄνομα τοῦ δεσπότου Χριστοῦ· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· εἶθ' οὕτως ἐπήγαγον τά τε ὑψηλὰ τῆς θεότητος, τά τε οἰκονομικὰ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος.

2) Was es mit der ganz singulären Formel, die den Namen des Gregorios Thaumaturgos trägt (Hahn § 114), auf sich habe, kann hier um so eher ausser Betracht bleiben, da selbst Kattenbusch in dem obigen Zusammenhange nicht auf diese hoch dogmatische Exposition sich berufen würde.

nicht nur, sondern da müssen kraft der weitgehenden Analogie, die wir gerade in dieser Partie bei sämtlichen Formeln beobachten, formelhafte, summarische Zusammenstellungen der Erlebnisse und Thaten Christi auf das Taufbekenntnis bezogen und, mit mehr oder minderer Sicherheit im einzelnen[1], für dasselbe in Anspruch genommen werden. Zu solchem Verfahren berechtigt uns auf Grund unsrer Untersuchung der Umstand, dass die ans Bekenntnis anklingende Stelle in ad Nicol. c. 9 (s. S. 139) durch die Schrift adv. Nest. als nach dem Bekenntnisse gebildet sich erwiesen hat.

3. Endlich ist durch unsre Formel aufs neue dargethan, was die Gesamtheit aller übrigen, gerade auch der morgenländischen Taufsymbole[2] schon bezeugte, dass die Struktur in allen Fällen dieselbe ist, dass insbesondre die christologischen Bestimmungen sofort an die zweite im Taufbefehle genannte Person angefügt werden. Es sollte wohl überflüssig sein, dies zu bemerken, wenn nicht wieder Kattenbusch in einer schon oben gerügten mechanischen Weise die sachgemässe Freiheit, die bei An- und Ausführungen des Bekenntnisses, sowohl solche Kirchenlehrer anwenden, deren Symbol wir kennen, als solche, bei denen es uns noch unbekannt ist — wenn er diese bei den letzteren dazu missbraucht, ganz absurde Ungeheuer von Formeln zu konstruieren, für die alle und jede geschichtliche Analogie fehlt.[3]

---

1) Je nachdem der Schriftsteller mehr bewusst oder unbewusst an das Symbol zu erinnern scheint.

2) Der Begriff ist in diesem Falle streng zu nehmen.

3) Aus dem bei Hahn § 65 auszugsweise mitgeteilten Briefe Alexanders von Alexandria entnimmt Kattenbusch S. 329 folgendes, was als Probe doch dastehen möge: „Wenn man sich die Frage vorlegt, wie wohl die Formel, auf die Al. anspiele, angelegt sein möchte, so wird man auf die vorhandenen Indizien hin nur mutmassen dürfen, dass dieselbe 1. ein Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist enthielt, so zwar, dass eine Gleichstellung dieser Dreiheit in der Beziehung, wie der Glaube der Christen einem einzigen ewigen Gotte gilt, ausgesprochen war, dass darin 2. im Anschlusse an den Glauben an den dreieinigen Gott eine Bezugnahme auf die Kirche als konkrete geschichtliche Grösse sich fand, worauf 3. die Auferstehungshoffnung bezeugt wurde. Entweder im Anschlusse an die Erwähnung der Hoffnung der ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν muss dann noch des Herrn Christi als des Bürgen für diese Hoffnung gedacht gewesen sein. Oder aber, man darf denken, dass Al. durch irgendwelchen Umstand Veranlassung hatte, hier noch überzuleiten auf eine kurze Formulierung des Glaubens an die Incarnation und das Heilswerk des Sohnes“ (die egypt. Kirchenordnung, deren gedacht wird,

Wir sind hiermit am Schlusse. Wenn erst unter Beibringung von weiterem, neuem oder bisher unbeachtetem Material und unter Beachtung der oben bezeichneten Richtlinien die Geschichte des Taufbekenntnisses im Morgenlande noch völliger erforscht und aufgehellt ist, dann wird die Wissenschaft von der einseitigen Heraussonderung des römischen Bekenntnisses ablassen müssen, vielmehr wird sie eine breite für Morgen- und Abendland gemeinsame Grundlage wahrnehmen, unter deren Voraussetzung erst die verschiedenartige Gestaltung und Entwickelung in den beiden Hälften der Kirche deutlich und verständlich wird. Dann erst wird sich eine Geschichte des „Apostolikums" schreiben lassen, aber nicht mehr als eine Geschichte des „römischen Symbols", sondern als eine Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, zu dessen Gesamtbestande auch R nur als eine Formel unter anderen gehört, wenn es auch eine der ältesten und ursprünglichsten ist.

---

wird zu den „vorhandenen Indizien nicht ohne weiteres zu rechnen sein). Diese Erörterung klingt sehr methodisch, ist es aber nicht. Kein Wunder, dass man dann mit so wertvollem Material nichts anzufangen weiss.

Nachtrag.

Zu S. 32. Durch J. B. Chabot, de J. Isaaci Ninivitae vita scriptis et doctrina (theol. Dissert.) Löwen 1892 wurde ich auf die griechische Ausgabe des Isaacus Nin. aufmerksam Isaaci Ninivitae ascetica ed. Nikephorus Theotokes Leipzig 1770. Hier finden sich in der That Anführungen des asketischen Schriftstellers Marcus monachus, nämlich 1. pag. 105: εἶπεν ὁ μακάριος Μάρκος ὁ μοναχός· πᾶσα ἀρετὴ γινομένη σταυρὸς ὀνομάζεται, ὅταν τὴν ἐντολὴν τοῦ πνεύματος πληροῖ. 2. pag. 295 ist davon die Rede, dass auch die Frommen noch fallen, selbst beim besten Streben, und es heisst: ἀλλὰ καὶ ὁ μακάριος Μάρκος μαρτυρεῖ περὶ τούτου ὡς ἐκ πείρας ἀκριβοῦς ὑπάρχων, καὶ τίθησιν αὐτὸ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ γράμμασιν εἰς σύστασιν περισσήν. Endlich 3. pag. 457 wird die Frage τίς ἐστιν ἡ ἀπάθεια ἡ ἀνθρωπίνη; dahin beantwortet: sie bestehe nicht darin, keine πάθη zu fühlen, sondern ihrer mächtig zu werden, καὶ ὅταν ἄρξωνται τὰ πάθη κινεῖσθαι ἐξαίφνης ἁρπάζεται ἡ διάνοια ἐκ τῆς ἐγγύτητος αὐτῶν ἐν συνέσει τινὶ τῇ παρακυψάσῃ ἐν τῷ νοΐ· καὶ ἀπολιμπάνονται αὐτῷ τὰ πάθη ὡς ἀργά, καθάπερ εἶπεν ὁ μακάριος Μάρκος (offenbar die Stelle, die Remondini im Auge hatte). Dagegen muss pag. 298 das ὁ ἅγιος Μάρκος nach dem Zusammenhange eine falsche Lesart für Μακάριος sein, wie denn dieser ständig das Attribut ἅγιος, Marcus dagegen μακάριος erhält. Wiederholte Anführungen des Marcus monachus bezeugt Chabot auch für den syrischen Urtext (l. c. p. 71). Allerdings sind die Anführungen in den erhaltenen Werken nicht genau nachzuweisen, aber doch reichliche Parallelen: zu 1. die Lieblingsbegriffe des νόμος πνευματικός und der ἀρετή vgl. bes. de leg. spir. 66 de iustif. 189, zu 2. Stellen wie de bapt. 1000 AB, zu 3. Stellen wie de bapt. 1016 D ἐπιγνόντος γὰρ τοῦ νοὸς τὴν ἀργὴν τῆς προσλήψεως ἔν στασιν — εὐθέως ἀναιρεῖται καὶ οὗτος ὁ πειρασμός.

Als entscheidend kommt aber hinzu, dass wir eben nur von einem asketischen Schriftsteller Marcus wissen. Von grosser Wichtigkeit ist nun weiter der Nachweis Chabots, dass Assemani nur auf Grund irrtümlicher Voraussetzungen den Isaac ans Ende des 6. Jahrh. versetze und dass er vielmehr mit grösster Wahrscheinlichkeit in die 2. Hälfte des 5. Jahrh. zu versetzen sei (p. 18). Dann haben wir also hier das älteste testimonium für unsern Marcus, nach welchem seine Lebenszeit nicht hinter die Mitte des 5. Jahrh. verlegt werden darf. Ausser ihm zitiert Isaac (s. Chabot p. 71) noch den Ps.-Dionys. Areop., Rufin (einmal), Socrates (einmal), Macarius, Ephräm, Basilius, sehr häufig den Euagrius und unter dem Namen des „Interpreten" den Theodor von Mopsuestia.

Zu S. 34. Leider habe ich versäumt, bei Loofs, Studien über die dem Joh. v. Damask. zugeschriebenen Parallelen Halle 1892, mir Belehrung zu holen. Nach ihm werden die Zitate aus unserm Marcus, die ich bei Antonius Melissa (S. 34) und bei Leontius-Johannes (S. 53 Anm. 4) nachgewiesen habe, auf die Urgestalt der sacra parallela zurückzuführen sein. Dann wäre hier auch eins der ältesten Zeugnisse für Marcus gefunden. Denn Loofs stellt fest (l. c. S. 142): „In der Reihe der in den ἱερά zitierten Väter ist Dionysius Areopagita, der erst seit ca. 518 in den Kreisen der Orthodoxen bekannt wurde, der jüngste". Dabei fügt sich unsern Nachweisen dies aufs schönste ein, dass, wie Loofs sehr wahrscheinlich macht, die sacra parallela im Sabaskloster entstanden sind (l. c. S. 143), wo Johannes von Damaskus, ein weiterer Zeuge für unsern Marcus (s. o. S. 34), ebenfalls lebte. Darüber, dass die Zeit des Pseudodionysius vielleicht noch weiter zurückzulegen ist, s. d. vor. Anm. und Chabot l. c. pag. 70 Anm. 3.

Zu S. 43 Anm. 4. Nachträglich bestätigt mir Herr G. Zentz noch ausdrücklich „l'accord des vies grecques et de la vie latine de Marc l'Athénien".

Register.

Die Zahlen bezeichnen Seite und Zeile.

1. Wortregister zu der Schrift adv. Nestor.

ἁγιάζειν 24, 11. 27, 20.
ἁγιασμός 27, 24.
ἅγιος 6, 1. 9, 21. 13, 20. 15, 31. 16, 13. 23. 22, 14. 24, 2. 11. 14. 17. 25, 23. 25. 26, 23. 27, 25. 29, 10. 20.
ἁγιωσύνη 26, 25.
ἀγνοεῖν 20, 7.
ἄγνοια 10, 9.
ἀγχιστεία 7, 10.
ἀγχιστεύω 6, 12.
ἀγχίστροφος 13, 29.
ἀδεῶς 10, 8. 24, 30.
ἄδηλος 6, 21.
ἀδιαίρετος 8, 18. 9, 2. 10, 25. 12, 26. 15, 4. 10. 17, 10. 29, 26.
ἀδιαιρέτως 8, 7. 9, 12. 13, 1. 16, 25.
ἀδυνατεῖν 28, 20.
ἀθετεῖν 14, 2.
ἀΐδιος 19, 7.
αἱρετικός 7, 5. 8, 1. 23. 9, 23. 13, 3. 14.
αἰών 13, 1. 15, 10. 19, 28. 23, 22. 27, 11. 30, 6. 7.
αἰώνιος 11, 6. 24, 15.
ἀκάθεκτος 17, 5.
ἀκαταλήπτως 21, 3.
ἀκίς 13, 29.
ἀκριβῶς 24, 22. 25, 11.
ἀκροθίνια 11, 9.
ἀλάθητος 19, 11.
ἀλήθεια 6, 10. 12. 7, 4. 15. 8, 2. 9, 24. 10, 1. 7 saepiss.
ἀληθής 19, 12. 20, 3.
ἀλίπαντος 17, 6.
ἀλλοιωτῶς 27, 21.
ἄλυτος 19, 24.
ἁμαρτία 19, 5. 14. 19. 24, 15. 17. 18.
ἀμάρτυρος 12, 14.
ἁμαρτωλός 19, 7. 28, 9.
ἀμέριστος 23, 4. 25, 26.
ἀμήχανος 19, 13.
ἀμίαντος 19, 13.
ἀμύητος 12, 9.
ἀμφιῤῥεπής 6, 7. 19.
ἀναγκάζειν 16, 2. 28, 18.
ἀνάγκη 17, 12. 26, 12.
ἀναδέχεσθαι 28, 2. 15.
ἀναθεματίζειν 15, 12.
ἀναλαμβάνειν 18, 12. 17. 20, 13. 14. 28, 16.
ἀναλαμβάνεσθαι 21, 29. 23, 9. 10. 19. 27, 9.
ἀναλύειν 29, 13.
ἀναπόδραστος 19, 10.
ἀνεκδιήγητος 12, 22.
ἀνεξιχνιάστως 21, 6.
ἀνεπίγνωστος 12, 14.
ἀνέχεσθαι 10, 10. 13, 8.
ἀνθιστάναι 14, 1.
ἀνθρώπειος 18, 15.
ἀνθρώπινος 12, 22. 15, 9. 20, 13. 26. 25, 16. 21. 26, 21. 28, 5. 19. 23. 29, 23.
ἀνθρωπότης 17, 20. 23.
ἄνθρωπος (de Christo dictum) 7, 27.

26, 2. 16. 29, 1. 2. (cf. voc. ψιλός).
ἀνταλλακτικῶς 20, 12.
ἀντιλέγειν 14, 9. 16, 5. 25, 27.
ἀνυποστάτως 27, 22.
ἀξία 26, 24.
ἀξιοῦσθαι 10, 24.
ἀπαθής 30, 1.
ἀπαθῶς 16, 26. 27. 17, 3. 7. 20, 26. 21, 22. 22, 3.
ἁπαξαπλῶς 8, 16. 23, 1. 11. 28, 14.
ἀπαραίτητος 7, 10.
ἀπαράλλακτος 19, 12.
ἀπεριέργως 25, 2.
ἀπερινοήτως 20, 25.
ἀπήμαντος 17, 5.
ἀπιστεῖν 15, 12. 17, 7. 21, 16. 22, 29.
ἄπιστος 20, 20. 22.
ἀποκρύπτειν 17, 10.
ἀπόκρυφος 28, 28.
ἀποπίπτειν 19, 7.
ἀπορεῖν 14, 29.
ἄπορος 14, 30.
ἀπόῤῥητος 7, 17.
ἀποστάτης 14, 20.
ἀποστολή 27, 23.
ἀπόφασις 20, 14.
ἁρμοδίως 18, 3.
ἁρμόζειν 10, 20.
ἀρνεῖσθαι 7, 15. 12, 8. 15, 5. 6.
ἄρνησις 16, 12.
ἄσαρκος 27, 18.
ἀσύγχυτος 29, 12.
ἀσυγχύτως 29, 16.
ἀσυνείκαστος 19, 1.
ἀτρέπτως 27, 25.
αὐθαίρετος 19, 17.
ἀφανῶς 16, 30.
ἄφεσις (app. ἁμαρτιῶν) 24, 11.
ἄφευκτος 19, 10.
ἄφραστος 12, 23. 18, 5. 25, 3. 27, 26.
ἄφρων 16, 20.
ἄχραντος 8, 17.
ἀχώριστος 13, 4. 18, 10. 22, 12.
ἀψευδής 19, 12.
βαπτίζειν 14, 6.
βάπτισμα 12, 9. 17. 13, 21. 14, 1. 23, 26. 24, 2.
βασιλεία 8, 17. 18, 22 (app. οὐρανῶν).
βεβαιόπιστος 10, 19.
βεβαιοῦν 16, 9.
βέβηλος 14, 6.
βλασφημία 16, 28. 18, 9.
βλάσφημος 20, 20.
βροτείως 21, 5.
βρῶσις 19, 26.
γενεαλογεῖν 8, 28.
γεννᾶν 13, 8. 10. 22. 24. 20, 12. 23, 14. 24, 18. 25, 21.
γνῶσις 27, 3.
γράμμα 9, 21. 22, 7.
γυμνολογία 17, 10.
γυμνομερῶς 16, 21.
γυμνός (app. ὁ λόγος sive ὁ θεὸς λόγος) 7, 25 saepiss.
δεκτικός 18, 15.
δεσμός 19, 24. 25, 25.
δευτεροχήρυξ 18, 8.
δηλητηριώδης 10, 2.
δηλοῦν 26, 20.
διάβολος 19, 4. 29. 20, 17.
διαδιδράσκειν 17, 16.
διαιρεῖν 7, 11. 15, 9. 16, 15. 21, 10.
διακρίνειν 24, 4.
διάκρισις 22, 10.
διαμένειν 27, 10.
διαφεύγειν 25, 30.
διαφορά 28, 25.
διδάσκειν 8, 13. 10, 8. 27, 1. 29, 23.
δίκαιος 19, 7. 12. 25. 20, 3. 7. 12.
διορθοῦν 18, 4.
διχόνοια 6, 7. 8. 22.
δοξάζειν 25, 2.
δοξολογεῖν 12, 29. 17, 27.
δορυφορεῖν 12, 29.
δύναμις 18, 24. 20, 10. 21, 10. 11. 21. 25, 1. 28, 24.
δύναμις ἐκ δυνάμεως 23, 28.
δύο 7, 11. 27. 8, 25. 13, 17. 14, 23. 18, 2. 26, 1.
δυσσέβεια 19, 14.
δωρεά 18, 31.
δωρεῖσθαι 11, 1. 18, 12. 24, 14.

ἔγερσις 10, 24.
ἐγκαλεῖν 26, 14.
ἔγκλημα 19, 8. 14.
εἰδωλολατρεία 19, 18.
εἰσαγωγή 15, 12.
ἐκβάλλειν 20, 4.
ἐκδυτής 18, 10.
ἐκζητεῖν 24, 3.
ἐκκλησία 12, 9. 13, 1. 25, 23.
ἐλέγχειν 21, 12.
ἔλεγχος 9, 16. 23.
ἐλεεινός 13, 30.
ἑλληνίζειν 14, 18.
ἐλευθεροῦν 20, 16.
ἐμφύλιος (sc. πόλεμος) 12, 8.
ἐνανθρωπεῖν 12, 17. 21, 22. 28, 2, 22.
ἐνανθρώπησις 16, 21. 18, 23. 27, 27.
ἐναντίος 6, 6. 7, 1. 21, 11.
ἐναντιότης 6, 20.
ἐνδελεχεῖν 28, 27.
ἐνδυτής 18, 10.
ἐνεργητικῶς 21, 4.
ἐννεός 19, 20.
ἐννοεῖν 25, 5. 27, 14. 28, 28.
ἔννοια 8, 8. 25, 17. 21.
ἐνοικεῖν 16, 3. 24, 16. 26, 8.
ἑνοῦν 6, 1. 9, 22. 11, 29. 13, 3. 15, 2. 10. 16, 26. 17, 1. 6. 21. 23. 25. 27. 18, 15. 20, 24. 21, 2. 11. 22, 28. 23, 4. 13. 24, 9. 17. 27, 25. 29, 4. 15. 23. 26.
ἔνσαρκος 12, 26 sqq. 17, 25. 18, 31. 22, 11.
ἐντολή 9, 29. 12, 1. 5. 19, 10. 24, 20. 23. 27, 2. 8. 28, 27.
ἐντρέπεσθαι 13, 26.
ἕνωσις 7, 23. 10, 25. 12, 22. 14, 10. 15, 6. 16, 12. 17, 10. 18, 17. 21, 11. 24, 11. 25, 3. 27, 25. 29, 8. 10. 11. 22.
ἐξουδενεῖν 27, 4.
ἐξουσία 13, 22.
ἐξουσιάζειν 10, 29.
ἐξουσιαστικῶς 20, 11. 17. 18.
ἐπακολουθεῖν 19, 25.
ἐπεισάγειν 19, 14.
ἐπερωτᾶν 14, 20. 16, 28. 17, 9. 21, 7.
ἐπιγράφειν 28, 25.
ἐπιλύειν 10, 6.
ἐπίλυσις 10, 3. 12. 15.
ἐπίνοια 15, 9.
ἐπίτομος 20, 22.
ἐπιχειρεῖν 13, 4. 17, 26. 20, 9. 21, 23. 22, 8. 25, 27.
ἐπονομάζειν 26, 7.
ἐραστής 6, 11. 19, 16.
ἐργάζεσθαι 12, 1. 7. 13. 24, 20. 23.
ἐργασία 27, 2.
ἐργάτης 20, 8.
ἑσμός 19, 24.
ἑτεροῦν 21, 2.
εὐαγγελίζεσθαι 18, 1.
εὐδοκία 9, 22. 18, 14. 28, 1. 29, 3.
εὐεπιτήδευτος 6, 15.
εὐεργεσία 19, 3.
εὔλογος 19, 18.
εὐπαράδεκτος 19, 18.
ἐφάμιλλος 6, 11. 7, 5.
ἐχθρός 20, 10.
ζῆν 19, 28.
ζητεῖν 21, 16. 22, 7. 26, 19.
ζωοποιεῖν 24, 10.
θάνατος 19, 6. 10. 20, 5. 16.
θαῤῥεῖν 10, 1.
θαυμάζειν 28, 20.
θαυμάσιος 17, 23. 27. 18, 25. 20, 19. 26, 6.
θαυμαστός 18, 26. 30. 31. 27, 27.
θεῖος 26, 6. 21. 24. 27, 6. 29, 23. formul. usitat. ἡ θεία γραφή 8, 10 al.
θείως 21, 5.
θεοδίδακτος 24, 24.
θεομαχία 18, 4.
θεομέριστής 7, 20.
θεοπρεπῶς 9, 22. 15, 10. 17, 22. 27. 30, 3.
θεὸς ἐκ θεοῦ 23, 28.
θεὸς λόγος 8, 11. 28 saepiss. (cf. voc. γυμνός).
θεὸς πατήρ 23, 26. 29, 3. 15.
θεότης 17, 8. 25. 24, 18. 29, 25.
θρασύς 19, 19.
ἴδιος (form. μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός) 8, 11. 22, 27. 27, 15.

ἰδιότης 29, 11, 17.
ἱερατεύειν 27, 30.
ἱερεύς 19, 13. 24, 14.
ἱμάτιον 6, 2. 18, 10.
ἰουδαΐζειν 14, 16.
ἰσόψηφος 14, 8.
καθαρισμός 11, 23.
κακόνοια 13, 30.
κακοπιστία 25, 7.
κακόπιστος 10, 20.
κακοφροσύνη 13, 8.
κακούργως 17, 8.
καρδιακός 13, 29.
καροῦν 25, 5.
κατάβασις 27, 23.
καταδέχεσθαι 16, 11. 17, 18.
καταδικάζειν 20, 6.
καταδίκη 19, 11.
κατάκρισις 9, 17.
καταλαμβάνειν 21, 10.
καταλήγειν 18, 9.
καταργεῖν 20, 17.
κατασοφίζειν 19, 4.
κατεργάζεσθαι 24, 24.
κατέρχεσθαι 25, 25.
κατοικεῖν 22, 9.
κενοδοξεῖν 9, 30.
κενοδοξία 9, 26.
κενόδοξος 6, 18. 9, 27.
κεφάλαιον 10, 14. 15.
κήρυγμα 14, 8. 17. 16, 12.
κηρύσσειν 12, 31. 29, 7.
κοινωνός 20, 2.
κόλασις 19, 28. 20, 3. 6.
κοπιᾶν 16, 20. 17, 15. 23, 1, 6. 28, 8.
κρατεῖν 15, 30. 16, 30.
κρηπίς 25, 13.
κριτής 19, 11.
κυριακός 11, 13. 15, 2.
κυριακῶς 21, 1.
κυριότης 15, 21.
λαμβάνειν 24, 24.
λιπαίνειν 17, 6.
λογίζεσθαι 25, 6.
λογισμός 12, 22. 25, 23.
λογοκλέπτης 10, 16.
λόγος 6, 2. 8, 3 saepiss. (cf. voces γυμνός et θεός).
λοιπόν 11, 23. 13, 19. 24. 19, 9. 19, 24.
λύειν 14, 30. 20, 14. 25, 25.
λυτροῦσθαι 20, 11.
λύτρωσις 11, 21.
μακαρίζειν 25, 22.
μανθάνειν 14, 8. 29. 15, 26. 16, 4. 5. 24, 22. 28, 28.
μανιώδης 10, 11.
μαρτυρεῖν 26, 4.
μαρτυρία 9, 13. 26, 19.
μάρτυς 7, 16. 8, 13. 12, 32.
μεγαλεῖον 17, 22.
μέθεξις 18, 17. 24, 19.
μερίζειν 8, 4. 9, 6. 11, 8. 11. 14, 29. 17, 26. 18, 3. 5. 22, 8. 24, 12. 30. 25, 3. 27. 28, 24. 29, 17.
μερισμός 7, 22. 28. 8, 9.
μέρος (form. ἀνὰ μ.) 12, 20. 13, 11.
μεσίτης 30, 4.
μεταβατικῶς 27, 21.
μετανοεῖν 25, 6.
μετάνοια 19, 13.
μετέχειν 11, 18.
μετέωρος 19, 20.
μέτοχος 10, 28.
μέτρον 28, 5.
μήτρα 21, 2. 24, 18. 27, 25. 29, 16. 22.
μιμεῖσθαι 22, 12 sqq.
μνημονεύειν 20, 22. 26, 23.
μονομερής 11, 24.
μονομερῶς 6, 2. 23, 13. 24, 17.
μυστήριον 12, 9. 25. 24, 3. 25, 3.
μυστικός 29, 12.
νεκρία 18, 23. 20, 20.
νεκρολογία 15, 11.
νεκρός 15, 9. 23.
νοεῖν 10, 26. 11, 4. 30, 1. 5.
νόημα 9, 14. 10, 20.
νομίμως 20, 18.
νόμος 19, 12. 20, 4.
νύσσειν 13, 29. 27, 5.
οἰκειοῦσθαι 16, 26. 27. 23, 14. 21. 27, 26. 29, 2. 30, 3.
οἰκονομία 8, 16. 15, 5. 16, 15. 21. 18, 5. 21, 15.

οἰκονομικῶς 28, 1.
ὁμολογεῖν 6, 18. 7, 14. 8, 2. 7. 12. 9, 11. 24. 12, 12. 17. 32. 13, 11. 21. 14, 2. 25. 15, 7. 21. 16, 16. 21, 13. 22, 12 sqq. 23, 31. 25, 18. 29, 26.
ὁμολογία 8, 18. 14, 2. 16, 7. 23, 25.
ὀργή 19, 19.
ὀρθόδοξος (app. πίστις) 12, 15. 26, 19.
ὀρθός (app. πίστις) 9, 26.
ὀρθῶς 9, 28. 10, 6. 21, 8.
ὁρίζειν 19, 11. 26.
ὀφείλειν 11, 28. 12, 5. 21, 25. 23, 24. 28, 2.
ὄφις 19, 19.
πάθος 16, 26. 27.
πανούργως 13, 15.
πανταχῇ 13, 10. 12. 15, 3. 22, 11. 26. 23, 21. 29, 7.
παντοδύναμος 17, 7. 20, 7. 19. 21, 4. 8 sqq.
παντοκράτωρ 23, 27.
παράβασις 19, 11. 25. 20, 4.
παραγγέλλειν 16, 1.
παράδεισος 19, 16.
παραδιδόναι 19, 6. 20, 5.
παραζητεῖν 6, 5.
παρακοή 19, 5.
παρακούειν 19, 5.
παραλλαγή 7, 1.
παραλύειν 20, 4. 12.
παρουσία 8, 17. 18, 31. 19, 23. 27, 23. 27.
πειράζειν 14, 2.
περιεργάζεσθαι 8, 9. 11, 29. 12, 3. 10. 22. 21, 21. 26. 22, 5. 23, 24. 24, 21. 23.
περιεργία 12, 13.
περικεῖσθαι 6, 2.
περικοπή 10, 14.
περιλαλεῖν 21, 7.
περιουσία 9, 16.
πιστεύειν 12, 7. 21, 25. 22, 17. 23, 1. 5. 23. 25. 24, 20. 24.
πίστις 6, 5. 21. 9, 25. 12, 8. 15. 18, 6. 23, 25. 25, 24. 26, 19.
πιστός 27, 3. 28, 15.
πλανᾶσθαι 7, 1.
πλάνη 6, 11. 13. 10, 11. 19, 17.
πλεονεξία 19, 19.
πληθύνειν 19, 19.
πνεῦμα absol. 18, 13. 18. 21, 2.
πνεῦμα ἅγιον 18, 16. 24, 24. 27, 8. 12. 14.
πνευματικός 12, 25.
πνευματοφόρος 9, 21.
πολλοστόν 16, 20.
πονήρευμα 19, 27.
πονηρία 19, 17. 20, 2.
πονηρός 20, 6.
πρᾶγμα 7, 10. 8, 12. 26. 11, 6. 13, 4. 7. 14, 13. 24. 16, 29. 18, 3. 23, 14. 21. 26, 21. 28, 17. 23. 25. 29, 18. 30, 6.
προεκφωνεῖν 10, 3.
προκεῖσθαι 9, 30. 19, 11.
πρόληψις 10, 8.
προσδοκᾶν 25, 5.
προσέχειν 25, 10.
προσθήκη 19, 26. 20, 5.
προσκυνεῖν 12, 28. 22, 17. 25, 1.
προϋπάρχειν 16, 25.
προχεῖν 24, 25.
πυροῦν 17, 1.
ῥᾳδιουργία 10, 5.
ῥητορεύειν 14, 7.
ῥίζα 19, 8.
ῥύεσθαι 20, 18.
σάρξ 8, 5. 6. 28. saepiss. (cf. voces ἴδιος et ψιλός).
σαρκοῦσθαι 8, 2. 12, 12. 16. 18, 19. 20, 11. 21, 28. 22, 3. 23, 29.
σάρκωσις 17, 10.
σκανδαλίζεσθαι 14, 12. 16.
σκοπός 9, 20. 25.
σοφία 18, 24.
σοφίζεσθαι 14, 8. 16, 2. 24, 12.
σπουδάζειν 19, 18.
στίγμα 16, 25. 23, 16.
στολή (app. λαμπρά) 24, 2.
στοχάζεσθαι 20, 1.
συγκατάβασις 28, 21.
συγκρίνειν 28, 24.
συλλαμβάνειν 17, 16.

συλλιπαίνειν 17, 2.
σύλλυσις 12, 16.
συμβαστάζειν 17, 2.
συμπάσχειν 17, 3. 7.
συναμφότερον 13, 10. 25. (cf. ὁ sive εἷς ἐξ ἀμφοῖν 13, 12. 20. 16, 16. 30, 3.)
συνάπτειν 12, 24. 17, 29. 18, 10.
συναρπακτικῶς 17, 8.
συνάφεια 15, 4.
συνδιαιρεῖν 17, 2.
συνδιαιωνίζειν 20, 6.
συνείδησις 9, 24.
συνήγορος 7, 16.
συντέλεια 28, 10.
σφίγγω 8, 2.
σφραγίς 12, 11.
σώζειν 25, 26.
σωματικός 28, 19.
σωματικῶς 16, 25. 21, 3. 23, 12.
σωτήρ 18, 1. 26, 5.
τέλειος (app. ἄνθρωπος) 20, 13.
τίκτειν 18, 1.
τρέπεσθαι 18, 15. 20, 24. 29, 13.
τρεπτῶς 27, 22.
τρίβολος 13, 29.
τριήμερος 27, 5.
τροπή 29, 26.
τύφωσις 10, 25.
ὑπεραποθνήσκειν 15, 26. 18, 19.
ὑπερβαίνειν 25, 20.
ὑπερφυής 18, 24. 31.
ὑποκεῖσθαι 19, 8. 13.
ὑπόστασις (form. καθ' ὑπόστασιν) 11, 18 sq. 13, 3. 15, 10. 16, 27. 17, 6. 18, 12. 20, 24. 24, 17.
ὑποτακτικῶς 28, 1.
ὑφαιρεῖν 19, 8.
φαιδρύνειν 19, 1.
φανεροποιεῖν 11, 7. 18, 8.
φανεροῦν 10, 15.
φανερῶς 26, 27.
φαντασία 26, 25.
φανταστικῶς 27, 22.
φιλαλήθης 10, 6.
φιλαλήθως 13, 15.
φιλανθρωπία 28, 21.
φιληδονία 19, 18.
φιλήδονος 6, 18.
φιλονεικία 9, 25.
φιλόπονος 6, 16. 7, 2.
φοβερός 19, 19.
φορεῖν 6, 3.
φραγελλοῦν 27, 4.
φρίσσειν 13, 3. 18, 4. 24, 32.
φρονεῖν 25, 6.
φυσικός 28, 18.
φυσιολογεῖν 20, 9. 21, 22.
φύσις 11, 9. 17, 12. 18, 3. 19, 9. 24, 21. 23. 26, 24. 28, 5. 17. 29, 16. 30, 2.
φῶς ἐκ φωτός 23, 28.
χαρίζεσθαι 18, 23. 19, 2.
χάρις 13, 4. 17, 13. 29, 2.
χρηματίζειν 12, 26.
χρηματισμός 7, 9.
χρίσμα 27, 24.
χρόνιος 10, 7.
χωλεύειν 18, 6.
χωρίζειν 9, 22. 12, 20. 13, 4. 6. 18, 9. 19, 15. 26, 24.
ψηλαφᾶν 26, 4 sqq.
ψηφίζειν 19, 29.
ψῆφος 19, 26.
ψιλός (app. ἄνθρωπος) 7, 7. 23, 24 saepiss. (app. σάρξ) 11, 12. 13. 22.
ψυχή 12, 16.

2. Sachregister.

Die Zahlen bezeichnen Seite und Anmerkung.

Abendmahl 124. 178.
Abrenuntiation 161, 1. 170, 2. 179.
Abschwörungsformel 85, 2.
Aetius, Archidiakon von Konstantinopel 169.
Agelius 172.
Alexander Pighius 190.
alexandrinische Theologie 118.
Amphilochius von Iconium 109.
Anachoreten 69 f.

Anastasius Sinaita 34.
Anathematismen Cyrills 100.
Ancyra 63. 133.
antiochenische Formel, vierte 153 f. 160.
antiochenische Theologie 118.
Antonius Melissa 34. 203.
Apollinaristen 94. 109 ff. 143, 3.
Apophtegmata patrum 46, 3.
Arianer 107.
Athanasius 108 f. 111 ff.
Athanasius adv. Apollin. 112, 2.
Ἀθίγγανοι 85.
Basilius von Ancyra 160.
Bekenntnis des Alexander von Alexandria 152. 200, 3.
— des Arius 1, 5.
— des Asterius 156.
— des Basilius von Cäsarea 184, 1.
— des Eunomius 151, 2. 173.
— des Gregorius Thaumaturgos 177, 2. 199, 2.
— Lucians von Antiochien 177, 2.
— bei Marcell von Ancyra 155 f.
— der Marcellianer 158 f.
Brison 39.
Caspari 194 f.
Cassiodor 45, 3.
Chrysostomus 37 ff. 80, 4. 5. 82. **128** f. 171.
Cyrill von Alexandrien 96. 97, 1. 98 ff. 126.
Cyrill von Jerusalem 180, 3. 184, 1. 185.
Didymus von Alexandria 153, 1.
Diodor von Tarsus 82. 172.
Diogenes von Cyzicus 168.
Dionysius, von Alexandrien und von Rom 177.
Dionysius Areopagita 203.
Dorotheus 33.
ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 99.
ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν 150 f. 152.
Epiphanius 37. 80. 82 ff. 85 f. **116** f.
ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας 152 f.
Erbsünde 122, 1.
Eusthatius von Antiochien 86, 2. 109.
Eutherius von Tyana 84, 1. **103**, 2. 104 f.
Euthymius 46, 3.
Firmus von Cäsarea 106.
Flavian von Konstantinopel 168.
Georgides Monachus 53, 4.
Georgius Cedrenus 37.
Georgios Hamartolos 37.
Glaubensregel des Irenäus 154.
— des Origenes 154.
Gregor von Nazianz 114. 151, 4.
Gregor von Nyssa 115 f.
Harnack 166, 1. **189** f. **195.**
Hesychius 33.
Hierakiten 82.
Hieronymus 81, 3. 82, 2.
Hilarius von Poitiers 180, 4.
Hippolyt 79.
θεὸς λόγος 159, 2. 176.
Johannes Cassianus 180, 2. **181** ff.
Johannes Damascenus 34. 203.
Johannes Moschus 40 f.
Irenäus 154. 184, 2.
Isaac Syrus Ninivita 32. **202** f.
Isidor von Pelusium 38. 129. **131** f.
Kattenbusch 1, 5. 151, 4. 155, 3. 175, 1. 184, 1. 185, 2. **195** f. 197. 199. 200, 3.
Kellia 45.
κήρυγμα 138. 197.
Konzil zu Nicäa 70 f.
— zu Konstantinopel (381) 168, 1. 2. 3. 169. 171 ff.
— zu Ephesus 74, 3. 101.
— zu Chalcedon 168 f. 193.
κοριακὸς ἄνθρωπος 117, 1.
Lausiaca historia s. Palladius.
Leontius Presb. 53, 4.
Macarius 43 f. 45. 51 ff. 203.
Macedonianer 171 f.
Marcell von Ancyra 153.
Marcellianer 158 f.
Marcus Atheniensis 43, 4. 203.
Marcus Eugenicus 185.
Maximian von Konstantinopel 106.
Maximus Confessor 52.

Melchisedekiten 76 ff.
Menäen griech. 42.
Menologium Basilii 42 f.
Mönchtum 70 f.
Nectarius von Konstantinopel 171 ff.
Nestorius 84, 1. 95, 2. 98. 102. 166 f.
Nicänum als Taufbekenntnis 73, 3. 152, 2.
Nicäno-Konstantinopolitanum 73 f. 85, 2. **165** ff.
— als Taufbekenntnis 165 ff. 173, 2 vgl. 73, 3.
Nicephorus Callisti 36 f. 45, 3.
Nicetas von Serrä 53, 4.
Nilus 38. 46, 3. 63, 3. **129** ff. 161. 171.
Novatianer 174, 2.
Origenes 154. 177.
Palladius 39. **42** ff.
parallela sacra 203.
Paten 178.
Patriarchen 72.
Penthukla, Kloster des 41.
Periodeuten 72, 9.
Photin von Sirmium 159, 3.
Photius 35.
Pneumatomachen 171 f.
Proclus 38. 84, 1. 103, 1. 169, 1.
Ritschl 189.
Rufin 158, 3. 180, 1. 186. 203.
Schrift, heilige 181.
Selge in Pisidien 66, 1.
Sozomenos 45. 203.
Spendeformel beim Abendmahl 124, 1.
Symbol, apostolischer Ursprung des 185 f.
— Name 186, 1.
Synode zu Alexandria 100.
Synode zu Konstantinopel (382) 172.
— zu Konstantinopel (383) 172 f.
synodicon 106, 1. 2.
Taufbekenntnis, Ablegung des 178.
— Allgemeinheit des 179 f. 197 f.
— Einheit des 180.
— Name für das 138.
— zweigliedrig 140, 2.
Taufbekenntnis von Ancyra 175.
— von Cäsarea 150. 154. **175, 1.**
— in Egypten 152 f. 153, 1. 155, 1. 158. 189.
— von Jerusalem 154.
— von Konstantinopel 151, 4. 165 ff. 173.
— von Sirmium 159, 3.
— von Syedra in Pamphylien 172.
— von Tarsus 172.
— von Tyana 199, 1.
— bei Chrysostomus 170.
— bei Gregor von Nazianz 151, 4.
— des Hilarius von Poitiers 180, 4. 184, 1.
— Justins 1, 5. 141, 1.
— bei Nilus 160 ff.
— bei Proclus 169, 2.
Taufe 178 f.
Taufkleid 178.
Tertullian 184. 189.
Theodor von Mopsuestia 96, 1. 97, 2. 203.
Theodorus Studita 35.
Theodoret 38. 80. 84, 1. 86, 2.
Theodot von Ancyra 105. **133** ff. 165.
Timotheus Presbyter 85.
Trinität 71.
χριστοτόκος 127.
Zahn, Theod. 195.

DATE DUE

STORAGE - COSA

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

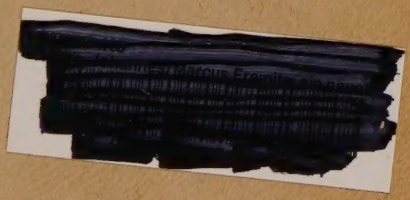
BT
993
K8 Kunze, J.
Marcus Eremita

52309

BT
993
K8

52309

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CALIFORNIA
WITHDRAWN



Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Die

Gotteslehre des Irenäus.

Von

Dr. Johannes Kunze.

1891. 71 Seiten. Preis 1 Mark 20 Pfennig.

Das neu aufgefundene Bruchstück des sogen. Petrusevangeliums

übersetzt und beurtheilt

von

Dr. Johannes Kunze.

1893. 48 Seiten. Preis 60 Pfennig.

De historiae gnosticismi fontibus

novae quaestiones criticae.

Scripsit

Joannes Kunze

THEOL. LIC. PHIL. DR.

1894. 78 Seiten. Preis 1 Mark 60 Pfennig.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.